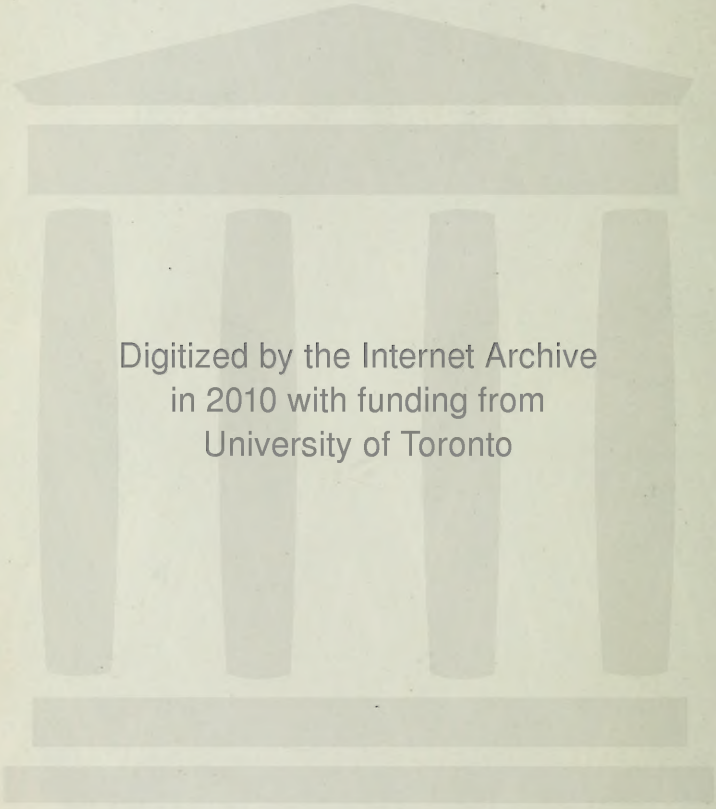
E. KAUTZSCH

IBLISCHE THEOLOGIE DES
LTEN TESTAMENTS

3 1761 06839834 6

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

ARTIBUS INGENUIS
J.C.B.
1691


Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/biblischetheolog00kaut

Biblische Theologie des Alten Testaments.

Von

D. **Emil Kautzsch,**
† Professor der Theologie zu Halle a. S.

Aus dem Nachlaß des Verfassers herausgegeben

von

Dr. **Karl Kautzsch,**
Pastor an der ev. reformierten Gemeinde zu Dresden.

123569
23/7/12

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1911.

Alle Rechte vorbehalten.

Copyright 1911 by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort des Herausgebers.

Ueber die Veröffentlichung posthumer Werke hat sich mein seliger Vater, wie seinen Hörern bekannt sein dürfte, mit guten Gründen gelegentlich mißbilligend ausgesprochen. Ich dürfte es darum nicht wagen, dieses Werk der Oeffentlichkeit zu übergeben, wenn mich nicht außer der Tatsache, daß es im Englischen bereits gedruckt vorliegt, verschiedene schriftliche und mündliche Aeußerungen meines Vaters dazu ermächtigten. Auf dem Umschlag des Manuskriptes fand sich von seiner Hand die Notiz, daß dies Werk nach Einfügung der neueren Literatur als „Biblische Theologie des A. T." gedruckt werden dürfe. Und noch wenige Tage vor seinem Tode (7. Mai 1910) hat er von diesem Werke gesprochen und die Hoffnung geäußert, daß er nun bald an die Durcharbeitung für den deutschen Druck, die ihn einige Jahre beschäftigen dürfte, werde gehen können. Es war ihm nicht mehr vergönnt, diese Absicht auszuführen. Wenn ich es nun wagte, hier in die Lücke zu treten, so wollte ich es von vornherein tun mit der Zurückhaltung, die Schülerhänden gegenüber dem Werk des Meisters geboten ist. Ich tat es aber auch mit dem Gefühl treuer Erinnerung und unauslöschlicher Dankbarkeit gegen den Verfasser — einem Gefühl, das ich schon als sein Schüler an dieser Stelle nicht verschweigen darf. —

Die deutsche Niederschrift des vorliegenden Werkes wurde am 24. März 1904 in Haifa vollendet; der Rest war von meinem Vater auf seiner zweiten Palästinareise, die besonders dem Tell el Mutesellim galt, niedergeschrieben worden. Das Werk wurde damals gleich ins Englische übersetzt und ist als Artikel „Reli-

gion of Israel“ im „Dictionary of the Bible“ gedruckt, dessen Herausgeber, die Herren Dr. James Hastings und Rev. Selbie, sich mit der Veröffentlichung des deutschen Textes freundlich einverstanden erklärt haben.

Für die vorliegende Arbeit erhob sich nun als wichtigste Frage die, in welchem Umfang etwa Aenderungen und umgestaltende Eingriffe in den Bestand des Textes berechtigt und wünschenswert erscheinen könnten. Es war nicht nur die Rücksicht auf die bereits vorhandenen neueren Darstellungen der alttestamentlichen Theologie (Stade 1905, Marti [5] 1907), die mich veranlaßte, von einer tiefer greifenden Umgestaltung des vorliegenden Textes — die ich mir selbst natürlich auch nicht hätte zutrauen dürfen — abzusehen und das Werk im ganzen unverändert selbst herauszugeben. Tiefere Eingriffe, wie sie vielleicht manchem Fachmanne wünschenswert erschienen wären, hätten zu leicht den persönlichen Charakter des Werkes gefährdet. Aber nicht was andere über die behandelten Fragen dächten, sondern wie sich dem Verfasser selbst auf der Höhe seiner wissenschaftlichen Arbeit die Religion des Alten Testaments darstellte — dies getreu festzuhalten, schien mir doch trotz etwa entgegenstehender Bedenken vor allem wünschenswert, und ich hoffe damit, namentlich auch mit Rücksicht auf die große Schar alter Schüler des verewigten Verfassers, das Richtige getroffen zu haben. Meine Eingriffe in den Text beschränken sich darum in der Hauptsache auf kleine Glättungen des Wortlauts und der Interpunktion, sowie auf Streichung einzelner Wörter und Sätze — alles Dinge, die ich wegen ihrer Geringfügigkeit im Drucke nicht besonders hervorheben zu müssen glaubte. Zu lange Satzperioden sind beseitigt, gewisse Fremdwörter verdeutscht, die Inhaltsangaben durchweg nachgeprüft und (bes. bei Kap. V und VI) neu gestaltet. Etwaige Abweichungen von der ursprünglichen Niederschrift lassen sich an der Hand des englischen Textes verfolgen, den ich übrigens bei der vorliegenden Arbeit nicht näher berücksichtigt habe.

Daß das Werk auch in dieser Gestalt der studierenden Jugend noch auf lange Zeit ein zuverlässiger Führer durch das A. T. sein werde, darf wohl bei seiner durchgehenden sorgfältigen Berücksichtigung und Verwertung des literarischen Tatbestandes im A. T. mit Fug und Recht gehofft werden. Seine strenge Beschränkung auf das Gebiet der alttestamentlichen

Religion wird denen willkommen sein, die von der Beschäftigung mit dem A. T. nicht nur eine Mehrung des geschichtlichen Wissens, sondern auch eine Einführung in die Besonderheit eben dieser Art religiösen Lebens erhoffen. Und seine Zurückhaltung gegenüber den allerneuesten Lieblingsgedanken babelfreudiger Spezialisten — bei aller Anerkennung gesicherter Ergebnisse auf diesem Gebiet, vgl. S. 176. 184 f. 329. 350! — wird ihm von Einsichtigen kaum als Fehler angerechnet werden.

Besonderer Erwähnung bedürfen noch die Literaturangaben. Die Ergänzungen greifen in der Regel nicht vor das Jahr 1903 zurück; was der Verfasser selbst nicht zu erwähnen für nötig fand, glaubte ich nicht einfügen zu müssen. Dagegen sind die Erscheinungen seit 1903, wie ich glaube, mit einiger für diesen Zweck wünschenswerten Vollständigkeit gebucht; nur schien eine Beschränkung auf deutsche Werke (von wichtigen Ausnahmen abgesehen) geboten, um das Buch nicht zu sehr mit Büchertiteln zu belasten. Was nun unter der Ueberschrift „Zur Literatur“ den einzelnen Paragraphen vorangestellt ist, rührt durchweg vom Herausgeber her; was im Text oder in Fußnoten zitiert ist, stammt aus der eigenhändigen Niederschrift des Verfassers.

Für die gütige Nachprüfung und Ergänzung der Angaben zur „Allgemeinen Literatur“ (an der Spitze des Werkes) bin ich Herrn Professor D. Rothstein in Breslau zu herzlichstem Dank verpflichtet; für wertvolle Auskünfte und Gutachten desgleichen den Herren Professoren D. Guthe-Leipzig und Lic. Dr. H. Holzinger-Stuttgart. — Wärmster Dank für treue Mitarbeit gebührt endlich Herrn stud. theol. A. Paret in Wittendorf (Württemberg), einerseits für die durchgehende Nachprüfung der in dem Werk enthaltenen Bibelzitate, andrerseits für die einheitliche Gestaltung des Umschriftsystems für die zu transskribierenden hebräischen Wörter. Ueber die dabei befolgten Grundsätze wird sich Herr Paret hierunter selbst äußern. Es sei noch bemerkt, daß von der Anwendung dieses Umschriftsystems in dem vom Herausgeber zusammengestellten Sachregister am Schluß des Werkes nur der leichteren Uebersichtlichkeit wegen abgesehen worden ist. —

Zum Schlusse wird man dem Herausgeber einen persönlichen Wunsch nicht verargen. Er geht dahin, daß das vorliegende Werk, abgesehen von seinen wissenschaftlichen Zwecken,

auch die Wirkung haben möchte, daß das Bild des verewigten Verfassers im Herzen manches seiner Hörer dadurch lebendig bleibe, so, wie er in der Zeit seiner Kraft unter uns gelehrt hat: als ein Meister der Schrift, und doch als ihr frommer Bewunderer!

Dresden, im September 1911.

Dr. **Karl Kautzsch.**

Umschriftsystem *).

I) Konsonanten.

א ’	מ ם *m*
ב *b*, ב *b̲*	נ *n*
ג *g*, ג *ḡ*	ס *s*
ד *d*, ד *d̲*	ע ‘
ה *h*, ה *ḥ*	פ *p*, ף פ *p̄*
ו *w*; Dach von *ô*, *û*	צ ץ *ṣ*
ז *z* (spr. stimmhaftes ʃ)	ק *q* (spr. hartes f)
ח *ḥ* (spr. hartes ch)	ר *r*
ת *ṭ*	שׁ *š* (spr. ʃch)
י *j*; Dach von *âw*, *ê*, *ê*, *î*	שׂ *ś*
כ *k*, ך כ *k̲*	ת *t*, ת *t̲*
ל *l*	

Anm. 1) Der „Aspirationsstrich“ weist (ähnlich wie das hebräische Raphe in vielen Handschriften) auf weiche (aspirierte) Aussprache der mit ihm versehenen Zeichen *b̲ ḡ d̲ k̲ p̄ t̲* hin, die durch Nichtsetzung des Dagesch lene in den entsprechenden hebräischen Radikalen bedingt ist. In unvokalisiertem Text stehen keine Aspirationsstriche.

---

* Dem vorliegenden Umschriftsystem, dessen Gültigkeit sich auf alle in lateinischer Schrägschrift wiedergegebenen hebräischen Wörter erstreckt, soweit diese nicht Zitate aus anderen Werken sind, liegen die in E. Kautzsch, Die Heil. Schrift des Alt. Test.[3] verwendeten Zeichen zugrunde. Doch erschienen manche Verbesserungen angebracht: hauptsächlich wurden mehrere dort noch geduldete Zweideutigkeiten beseitigt. Durch parallele Gestaltung der Umschriftzeichen für parallele hebräische Laute sollte möglichst große Einfachheit und Bestimmtheit des Systems erreicht werden.

Obwohl die Umschrift im Grunde eine lautliche ist, mußte doch einigen Zeichen, die sonst hätten mißverstanden werden können. ein kurzer Hinweis auf die Aussprache beigefügt werden. Vgl. auch die Anm. 1 zu den Konsonanten und die Anmerkungen zu den Vokalen, soweit sie die Aussprache betreffen.

Anm. 2) Für Dagesch forte im hebräischen Radikal tritt Verdoppelung des Umschriftzeichens ein. Die Zeichen für בגדכפת haben dabei keine Aspirationsstriche.

II) Vokale.

A	יָו *âw*	ָ *ā*	ַ *a*	ַ: *a*
E Sere	ֵי *ê*	ֵ *ē*		ֶ: *e*
E Segol	ֶי *ǽ*	ֶ *æ*		ֶ: *æ*
I	ִי *î*	ִ *i*		
O	וֹ *ô*	ֹ *ō*	ָ *o*	ָ: *o*
U	וּ *û*	ֻ *u*		

Anmerkungen: Die Vokale sind in den wagrechten Reihen der Tabelle der Quantität nach in fallender Linie aufgezeichnet. Die Tonfarbe ist bei jeder Länge die des Grundvokals; Schwa mobile (*e*) hat als solchen (ebenso wie die Sere-Laute) ein einfaches *e*. Schwa quiescens wird nicht bezeichnet. Pathach furtivum = einfaches *a* vor dem Gutturalzeichen.

III) Betreffend die Umschrift weiterer hebräischer Zeichen als der bereits aufgeführten ist für das vorliegende Werk nur noch die Wiedergabe des Maqqeph durch lateinischen Bindestrich zu erwähnen.

Alfred Paret.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Kapitel.

Die Spuren einer vormosaischen Religion Israels.

Einleitendes 1
§ 1. Die Vorstellungen von der Gottheit 5
§ 2. Die Formen des Kultus. Religiöse Sitten und Bräuche . . 20
§ 3. Die sittlichen Zustände 38

II. Kapitel.

Die Stiftung der Religion Israels (des Jahwismus) durch Mose am Sinai.

Einleitendes 39
§ 4. Die Person Moses als des Stifters der Jahwereligion . . 40
§ 5. Jahwe als der Gott Israels, von Mose verkündigt. Seine Gegenwart in der heiligen Lade 43
§ 6. Das eigentliche Wesen des Jahwismus als der Religion Israels. Der „Bund“ am Sinai 57
§ 7. Die Ausprägung des Jahwismus in äußeren Ordnungen zur Zeit Moses. Der Dekalog 66

III. Kapitel.

Die Religion Israels in Kanaan vor der Zeit der Schriftpropheten.

§ 8. Die Quellen 73
§ 9. Der Gottesbegriff 74
§ 10. Synkretismus zwischen Jahwe und dem kanaanitischen Baal. Die Ueberwindung des Baal durch die endgültige Lokalisierung Jahwes in Kanaan und durch seine Auffassung als Himmelsgott 104
§ 11. Die Organe des genuinen Jahwismus: Priester, Propheten, Nasiräer und Rechabiten; „Richter“ und Könige 114
§ 12. Kultus und Sitte 154
§ 13. Anthropologisches und Weltanschauung 168

IV. Kapitel.

Die Zeit der Schriftpropheten bis zum Exil.

§ 14. Die Quellen 188
§ 15. Namen und Wesen der Schriftpropheten 191
§ 16. Die Formen der göttlichen Offenbarung an die Propheten . 202

Seite

§ 17. Die Formen der prophetischen Verkündigung 206
§ 18. Der Inhalt der prophetischen Verkündigung:
1. Der Gottesbegriff 212
2. Das Verhältnis Jahwes zu Israel 230
3. Das Verhalten des Volks gegen Jahwe 246
4. Die Stellung der Propheten zu der Verderbnis des Volkes 251
5. Die sogenannte messianische Weissagung 261
§ 19. Der äußere Entwickelungsgang der Religion Israels im Zeitraum der vorexilischen Prophetie 272

V. Kapitel.

Der Prophetismus seit dem Exil.

§ 20. Hesekiel 284
§ 21. Der sogenannte Deuterojesaja 297
§ 22. Die übrige exilische und die nachexilische Prophetie samt den Anfängen der Apokalyptik:
1. Die Quellen 306
2. Geschichtlicher Hintergrund 307
3. Gottesbegriff und Ethik 309
4. Der Kultus 311
5. Die Zukunftserwartungen 312

VI. Kapitel.

Die Religion des Judentums.

§ 23. Das Priestergesetz (P) 327
1. Die Quellen 328
2. Der Gottesbegriff 329
3. Die Ordnungen der Theokratie 331
a) Der heilige Raum 334
b) Die heiligen Zeiten 337
c) Das Geweihtsein aller Glieder des Volks. „Heilige Personen“ im engeren Sinne (Priester und Leviten) . . 339
d) Das Geweihtsein alles Besitzes. Die Opfer 342
4. Die sittlichen Forderungen 350
§ 24. Die religiöse Lyrik und Elegik. (Psalmen und Klagelieder) 353
1. Der Gottesbegriff 356
2. Anthropologisches außerhalb des spezifischen Jahwismus 359
3. Stellung zur Theokratie und ihren Institutionen . . . 360
4. Wesen der Frömmigkeit 362
5. Die Sittlichkeit 364
6. Zur Lehre von der Vergeltung 364
7. Die messianischen Erwartungen 366
§ 25. Die sogenannte Chochma-(Weisheits-)Literatur 369
1. Die Sprüche 371
2. Das Buch Hiob 375
3. Der Prediger 380

Namen- und Sachregister 385
Stellenregister 399
Autorenregister 410

Allgemeine Literatur.

(Vom Verfasser bis 1903 zusammengestellt.)

Von den älteren Darstellungen der biblischen Theologie und israelitischen Religionsgeschichte können wir umsomehr absehen, als sie fast insgesamt, wie allerdings auch noch einige der unten aufgeführten neueren Darstellungen, auf unhaltbaren kritischen Voraussetzungen beruhen. Die ehedem herrschende Annahme, daß die Anfänge der Religion Israels und ihrer Kodifizierung im PC zu suchen seien, ergab ein so gänzlich falsches Bild von der Entwickelung dieser Religion, daß aus solchen Darstellungen höchstens noch die neutralen Erörterungen (für die die allmähliche Entwickelung nicht in Frage kommt) von Wert sein können. Den Grund zu richtigen Erkenntnissen legte EREUSS 1833 (in Thesen für seine Zuhörer, sowie 1850 in dem Artikel „Judentum" in der sogen. Halleschen Enzyklopädie von ERSCH und GRUBER), und unabhängig von ihm WVATKE in „Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt". Bd. I: Die Religion des alten Testaments nach den kanonischen Büchern entwickelt. Berlin 1835. — Wir unterscheiden im folgenden:

1. Darstellungen der allgemeinen Religionsgeschichte, in denen auch die Religion Israels behandelt ist: CPTIELE, Verglijkende Geschiedenis van den Godsdienst. 2. Aufl. 1894. Französ. 1882. — Geschiedenis van den Godsdienst en de Oudheit, 2 Bde. 1896 ff. Deutsch: Gotha 1896—1903. — Inleiding tot de Godsdienstwetenshap. 2 Bde. Amsterdam 1897. 1999. Deutsch: Gotha 1899. 1901. — CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch der Religionsgeschichte. 2. Aufl. (in Verbindung mit BUCKLEY, LANGE, FrJEREMIAS, VALETON [dessen Darstellung der Religion Israels zu den besten Partieen des Werks gehört]. HOUTSMA, LEHMANN). Freiburg i. B. 1897. 2 Bde. — CvonORELLI, Allgemeine Religionsgeschichte. Bonn 1899; 2. Auflage im Erscheinen begriffen.

2. Werke über semitische Religionsgeschichte, die die alttestamentlichen Parallelen berücksichtigen. Vergl. S. 3, Anm. 1; außerdem: MJLAGRANGE, Études sur les réligions sémitiques. Paris, 2. Aufl. 1905.

3. Biblische Theologie oder Religionsgeschichte des A. Test. AKUENEN, De Godsdienst van Israël tot den ondergang van den Joodschen Staat. Haarlem 1869—70. 2 Bde.; englisch: London 1874. 1875. 3 Bde. — HSCHULTZ, Alttestamentliche Theologie. Braun-

schweig 1869; 5. Aufl. Göttingen 1896. — GFOehler, Theologie des A. Test., herausgeg. von HermOehler. Tübingen 1873—74. 2 Bde.; 3. Aufl. von TheodorOehler. Stuttgart 1891. — AKayser, Die Theologie des A. Test. in ihrer geschichtlichen Entwickelung, herausgeg. von EReuss. Straßb. 1886; seit der 3. Aufl. (1897) ganz umgearbeitet von KMarti als „Geschichte der israelitischen Religion". 5. Aufl. 1907. — ChPiepenbring, Théologie de l'ancien testament. Paris 1886 (auch für gebildete Laien). — WLAlexander, System of biblical Theologie. Edinb. 1888. 2 Bde. — EdRiehm, Alttestamentl. Theologie, herausgeg. von KPahncke. Halle 1889. — KSchlottmann, Kompendium der bibl. Theologie des A. und N. Test., herausgeg. von EKühn. Leipzig 1889. 2. Aufl. 1895. — RSmend. Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte. Freiburg u. Leipzig 1893. 2. Aufl. 1899. — ADillmann, Handbuch der alttestam. Theologie, aus dem Nachlaß des Verfassers herausgeg. von RKittel. Leipzig 1895. — WHBennett, The Theologie of the Old Testament. London 1896. — TKCheyne, Jewish religious life after the Exile. New York 1898 (deutsch, unter durchgängier Mitwirkung des Verfassers, von HStocks. Gießen 1899.) — ADuff, Old Test. Theologie or History of hebrew Religion London 1891. 2 Bde. — History and Ethiks of the Hebrews. London 1902. — KBudde, Religion of Israel to the Exile. New York 1899 (deutsche Ausgabe: „Die Religion des Volkes Israels bis zur Verbannung". Gießen 1900; 2. Ausg. 1905. Wie letztere Uebersicht ist auch FGiesebrecht, Geschichte der Religion Israels. Königsberg 1903, für einen größeren Leserkreis berechnet. — ABDavidson. The Theologie of the Old Test. (posth., ed. Salmond.) Edinb. 1904.

4. Größere Monographien: FBaethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. I. Der Gott Israels und die Götter der Heiden. Berlin 1888. — ESellin. Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte. I. Jahwes Verhältnis zum israelitischen Volk und Individuum nach altisraelitischer Vorstellung. Leipz. 1896. II. Israels Güter und Ideale. 1897. — JKöberle, Natur und Geist nach der Auffassung des A. T. Eine Untersuchung zur historischen Psychologie. München 1901.

Nachträge des Herausgebers.

(Die nachfolgende Zusammenstellung umfaßt in drei Abschnitten die wichtigsten seit 1903 erschienenen einschlägigen Werke in chronologischer Folge, erhebt aber auf absolute Vollständigkeit namentlich hinsichtlich der Zeitschriftenartikel und der außerdeutschen Literatur keinen Anspruch.)

1. Allgemeine Literatur. BStade, Biblische Theologie des A. Test. I. Bd.: Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums. 1. u. 2. Aufl. Tüb. 1905. II. Bd. von ABertholet, 1911. — RLOttley, The Religion of Israel. 1905. — PHinneberg, Die Kultur der Gegen-

wart. I. Teil. 4. Abt.: Die christl. Religion mit Einschluß der israelitisch-jüdischen Religion. Von JWellhausen, AJülicher u. a. Leipzig 1905. — ESellin, Der Ertrag der Ausgrabungen auf den Trümmerfeldern des alten Orients, insbesondere Palästinas, für die Erkenntnis der Entwickelung der Religion Israels. Neue kirchl. Zeitschr. 1905, 2. S. 102—136. — EMeyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Mit Beiträgen von BLuther. Halle 1906. — MLöhr, Alttestamentl. Religionsgeschichte. Leipzig 1906. (Sammlung Göschen 292). — EKönig, Geschichte des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus. (Grundrisse der Theologie II, 1.) Braunschweig und Leipzig 1908. — FGiesebrecht, Die Grundzüge der israelit. Religionsgeschichte. Aus Natur und Geisteswelt 52. 2. Aufl. Leipzig 1908. — HGressmann, Die Ausgrabungen in Palästina und das A. T. (Rel.gesch. Volksbücher III, 10.) Tüb. 1908. — JBöhmer, Der alttestamentl. Unterbau des Reiches Gottes. 1902. — Der rel.geschichtl. Rahmen des Reiches Gottes. Leipzig 1909. — ALoisy, The Religion of Israel. London 1910. (Ital.: Piacenza 1910.) — PKarge, Die Resultate der neueren Ausgrabungen und Forschungen in Palästina. Bibl. Zeitfragen III, 8. 9. Münster i. W. 1910. — MLöhr, Israels Kulturentwickelung dargestellt. Straßburg 1911. — CFLehmann-Haupt, Israel. Seine Entwickelung im Rahmen der Weltgeschichte. Tübingen 1911.

Man vergleiche ferner die bekannten Werke zur Geschichte Israels von Wellhausen, Stade, Kittel, Guthe, Oettli, Benzinger, sowie die Lehrbücher der hebr. Archäologie von Nowack und Benzinger. — Von einer vollständigen Aufzählung der durch den Babel-Bibel-Streit hervorgerufenen Literatur muß ihrer Fülle wegen hier Abstand genommen werden. Die wichtigsten Schriften findet man verzeichnet im Anhang zu FrDelitzschs erstem Vortrag (Babel und Bibel. 5. Ausgabe. 55. bis 60. Tausend. Leipzig, Hinrichs 1905). Vgl. auch die im vorliegenden Werk S. 184, Anm. 1 zitierten Werke von Zimmern und Gunkel, sowie EKönig, Bibel und Babel, eine kulturgeschichtl. Skizze. 10. Aufl. Berlin 1903. — JHehn, Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung. Leipzig 1903. — FrHommel, Die altorientalischen Denkmäler und das A. T. 2. Aufl. Berlin 1903. — CBezold, Die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das A.T. Ein assyriologischer Beitrag zur Babel-Bibel-Frage. Tüb. u. Leipzig 1904. — JWRothstein, Beziehungen zwischen Israel und Babylon. Ztschr. f. ev. Rel.Unterricht 1905, 3. S. 195 bis 211. — AJeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients. 2. Aufl. Leipzig 1906. — KMarti, Die Religion des A. T. unter den Religionen des vorderen Orients. Tübingen 1906. — BBäntsch, Altorientalischer und israelitischer Monotheismus. Ein Wort zur Revision der entwickelungsgeschichtlichen Auffassung der israelit. Religionsgeschichte. Tüb. 1906. — HWinckler, Der alte Orient und die Bibel. (Ex oriente lux Bd. II. Heft 1.) Leipzig 1906. — Derselbe, Religionsgeschichtlicher und geschichtlicher Orient. Eine Prüfung der Voraussetzungen der „religionsgeschichtlichen" Betrachtung des A. T. und der Wellhausenschen Schule. Leipzig 1906. — PJensen, Das Gilgameschepos in der Weltliteratur. Bd. I. Straßburg 1906. — EdStucken, Astralmythen. Leipzig 1907. — ESellin, Die alttestamentl. Religion im Rahmen der anderen alt-

orientalischen. 1907. — RKittel, Die orientalischen Ausgrabungen und die ältere biblische Geschichte. 5. Aufl. Leipzig 1908. — HGressmann, Altorientalische Texte und Bilder zum A. T. Tübingen 1909. — EKönig, Babylonische Kultur und alttestamentliche Ideenwelt. I—VI. Neue kirchl. Zeitschr. 1909—1911. — FrKüchler, Die altorientalische Weltanschauung und ihr Ende. Theol. Rundschau XIV, 6. (Juni 1911), S. 237—247.

2. Größere Monographieen: FPerles, Das Gebet im Judentum. Frankfurt 1904. — JKöberle, Sünde und Gnade im relig. Leben des Volkes Israel bis auf Christum. München 1905. — KFNösgen, Der heilige Geist, sein Wesen und die Art seines Wirkens. Teil I. Berlin 1905. — Leeuwen, Bijbelsche Anthropologie. Utrecht 1906. — MLöhr, Sozialismus und Individualismus im AT. Ein Beitrag zur alttest. Rel.-Gesch. (Beiheft X zur ZatW.) Gießen 1906. — MLöhr, Die Stellung des Weibes zu Jahwe-Religion und -Kult. (Beitr. zur Wiss. vom A. T., herausg. von Kittel. 4. Heft.) Leipzig 1908. — FKüchler, Der Gedanke des Eifers Jahwes im A. T. ZatW. 1908, 1. S. 42—52. — MKegel, Das Gebet im A. T. Gütersloh 1908. — PTorge, Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im A. T. Leipzig 1909. — PVolz, Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im A. T. und im anschließenden Judentum. Tübingen 1910. — HSchneider, Kultur und Denken der Babylonier und Juden. Leipzig 1910. — KBudde, Auf dem Wege zum Monotheismus. Rektoratsrede. Marburg 1910. — WCaspari, Vorstellung und Wort „Friede" im A. T. Gütersloh 1910. (Beitr. zur Förderung Christl. Theologie XIV, 5.) — WMFlindersPetrie, Egypt and Israel. London 1910. — EFehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum. Rel.gesch. Versuche und Vorarbeiten, VI. Bd. Gießen 1910. — KKircher, Die sakrale Bedeutung des Weins im Altertum. Ebenda IX. Bd., 2. — JHeckenbach, De nuditate sacra sacrisque vinculis. Ebenda IX. Bd., 3. Gießen 1911. — BDuhm, Das kommende Reich Gottes. Tübingen 1910.

3. Nachträge zu den einzelnen Abschnitten: **Zu § 1** (Vormosaische Religion): StCook, The Religion of Ancient Palestine in the second Millenium B. C. London 1908. — ALoisy, Le totemisme et l'exogamie. Revue d'histoire et de literature religieuse. 1911, 1. S. 1—43. — KMüller, Die seit Renan über einen israelit. Urmonotheismus geäußerten Anschauungen disziplingeschichtl. dargestellt. (Diss.) Breslau 1911. — MPNilsson, Primitive Religion. Rel.gesch. Volksbücher III, 13/14. Tübingen 1911.

Zu § 4 (Mose): JWRothstein, Moses, sein Leben und sein Lebenswerk. Bibl. Zeit- u. Streitfragen IV, 10/11. Großlichterfelde-Berlin 1911.

Zu § 5 (Jahwe und der Ursprung des Jahwismus): EKönig, Der Ursprung des Jahwekultus. Stud.Stube 1906, 7 und 8. — ENestle, Jah. Expos. Times XXII, 2 (Nov. 1910), S. 90.

Zu § 7 (Mosaische Gesetzgebung): JWRothstein, Gesetzgebung in Israel und Babel (Moses und Hammurabi). Bibl. Zeit- und Streitfragen IV, 9. Großlichterfelde-Berlin 1911.

Zu § 9 (Vorprophetische Religion Israels in Kanaan): ESellin, Das israelit. Ephod. Nöldeke-Festschr. S. 699—717. — WCaspari, Studien zur Lehre von der Herrlichkeit Gottes im A. T. (Diss.) Erlangen 1907.

— DERSELBE. Die Bedeutung der Wortsippe נכר im Hebräischen. Leipzig 1908.

Zu § 15 (Wesen des Prophetismus): ADMERX, Das Prophetentum des A. T. Protest. Monatshefte 1911, 5. S. 165—179.

Zu § 18 (Inhalt der prophet. Predigt): AHSAYCE, Yahwe and Jerusalem. Expos. Times XXII, 5 (Febr. 1911). S. 226—229. — JHERRMANN, Die soziale Predigt der Propheten. Bibl. Zeit- und Streitfragen VI, 12. Großlichterfelde-Berlin 1911.

Zu § 22, 5 (S. 312: Zukunftshoffnungen nach dem Exil): PVOLZ, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. Tübingen und Leipzig 1903. — ADMERX, Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner. Mit e. Gedächtniswort von KMARTI. Gießen 1909. — HJELHORST, De Messias der Samaritanen. Theol. Tijdschr. 1910, 4. S. 533—545. — WBKRISTENSEN, De term „Zoon des Menschen", toegelicht uit de anthropologie der ouden. Theol. Tijdschr. 1911. 1. S. 1—38. — CRWINTHERBOTHAM, The Angelprinces of Daniel. Expos. 1911 (Januar), S. 50—58. — EFSCOTT, Kingdom and the Messiah. Edinb. 1911.

Zu § 23 (PC): WBRANDT, Die jüdischen Baptismen oder das relig. Waschen und Baden im Judentum mit Einschluß des Judenchristentums. Gießen 1910. — DERSELBE, Jüdische Reinheitslehre und ihre Beschreibung in den Evangelien. Beihefte zur ZAW XIX. Gießen 1910. — OSCHMITZ, Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des N. Test. Eine Untersuchung ihres geschichtl. Verhältnisses. Tübingen 1910. — ANEUWIRTH, Das Verhältnis der jüdischen Fasten zu denen der alten Heiden. Berlin 1910. — DFEUCHTWANG, Das Wasseropfer und die damit verbundenen Ceremonien. Wien 1911. — HGRIMME, Das Alter des israelit. Versöhnungstages. Archiv f. Rel.Wiss. XIV (1911), 1 u. 2. S. 130—142. — THOESTREICHER, Die Stellung des Gesetzes in der israelit. Religionsgeschichte. Reich Christi 1911, 3. 4. S. 89—153.

I. Kapitel.

Die Spuren einer vormosaischen Religion Israels.

Zur Literatur. SJCurtiss, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients. Deutsche Ausgabe, mit e. Vorwort von W. Graf Baudissin. Leipzig 1903. — JMeinhold, Die biblische Urgeschichte. 1 Mose 1—12. Gemeinverständl. dargestellt. Bonn 1904. — DVölter, Aegypten und die Bibel. Die Urgeschichte Israels im Lichte der ägypt. Mythologie. 3. Aufl. Leiden 1907. — WLotz, Die biblische Urgeschichte in ihrem Verhältnis zu den Urzeitsagen anderer Völker etc. (Vorträge.) Leipzig 1907. — JNikel, Das Alte Test. im Lichte der altoriental. Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte. 1. und 2. Aufl. (Bibl. Zeitfragen, gemeinverständl. erörtert II, 3). Münster i. W. 1909.

Ueber den Ursprung der Religion Israels handeln mehr oder weniger ausführlich alle vier Quellen — oder richtiger Quellenschichten —, aus denen der heutige Pentateuch komponiert ist: die jahwistische Schicht, die zwischen 900 und 700 vor Chr. entstand, die elohistische (zwischen 750 und 650), die deuteronomistische (650—550) und die priesterliche (550—400). Ihre Angaben weisen zahlreiche Differenzen und selbst Widersprüche auf. In einem Punkte jedoch stimmen sie alle unbedingt überein: daß die Stiftung der Religion Israels durch Mose aus dem Stamme Levi im Zusammenhang mit der Herausführung seines Volkes aus Aegypten erfolgt ist und in erster Linie in der Verkündigung Jahwes als des Nationalgottes Israels bestand. Die Stärke und Einstimmigkeit dieser Ueberlieferung läßt keinen Zweifel zu an ihrer Richtigkeit, mögen auch die Einzelheiten des Hergangs vielfach einer berechtigten Kritik unterliegen.

Mit obigem ist bereits ausgesprochen, daß man ein Recht hat, eine Geschichte der Religion Israels mit Mose zu beginnen. Eine andere Frage ist dagegen, ob sich auch über die Religion Israels oder vielleicht richtiger der israelitischen Stämme in vormosaischer Zeit etwas Sicheres ermitteln läßt.

Diese Frage wäre ohne weiteres zu bejahen, wenn der gesamte Inhalt der Genesis als Geschichte im strengen Sinn des Worts zu betrachten wäre. Nach ihr hätte die Selbstoffenbarung des einen wahren Gottes von allem Anfang an, d. h. schon bei den erstgeschaffenen Menschen begonnen, wäre alsdann von Geschlecht zu Geschlecht — allerdings immer nur durch den Erstgebornen eines jeden — fortgepflanzt und schließlich in den Familien der drei eigentlichen Erzväter, Abraham, Isaak und Jakob, zu einer Religion ausgebildet worden, die sich von der nachmaligen Religion Gesamt-Israels, wie sie uns in der älteren Ueberlieferung dargestellt wird, fast in nichts unterscheidet. Schon Abel und Kain bringen Jahwe Opfer dar, der eine von den Erstlingen der Herde und zwar von ihrem Fett, der andere von den Feldfrüchten (Gen. 4 3 ff.); Noah opfert Jahwe auf einem Altar Brandopfer von allen reinen Tieren und allen reinen Vögeln (8 20), und ebenso wird von den Erzvätern nicht selten die Errichtung von Altären und die Darbringung von Opfern, sowie die Anrufung Jahwes erwähnt, besonders an den Stätten, an denen ihnen Jahwe erschienen ist, oder die bereits durch frühere Erscheinungen Gottes geheiligt waren (12 7. 13 18. 22 9. 26 25. 35 7). Auch die Errichtung von Malsteinen (*maṣṣebôt* 28 18 ff. 35 14. 20; auch 33 20 ist für „Altar" sicher „Malstein" zu lesen) entspricht einem auch von Mose (Ex. 24 4) geübten Brauch, der erst in der letzten vorexilischen Zeit als heidnisch verpönt ward. Und wenn Rebekka nach Gen. 25 22 f. hingeht, um Jahwe zu befragen und tatsächlich einen Orakelspruch von ihm erhält, so wird damit offenbar nicht bloß das Vorhandensein eines Jahwe-Heiligtums, sondern auch die Anwesenheit von Priestern oder sonstigen Vermittlern des Orakels vorausgesetzt. Kurz, der Kultus Jahwes nach der Einwanderung des Volkes Israel in Kanaan soll nur die Fortsetzung des Kultus sein, den bereits die Patriarchen demselben Gott und zwar fast durchweg an denselben Heiligtümern gewidmet hatten. Israel trat mit der Eroberung des Landes nur das Erbe an, das ihm die Verheißungen Jahwes an die Patriarchen, vor allem der durch feierliche Zeremonien bekräftigte „Bund" Gottes mit Abraham (Gen. 15) längst zugesprochen hatten.

Eine wirklich kritische Betrachtung der Religionsgeschichte Israels hat nun freilich unwiderleglich gezeigt, daß eine solche Auffassung der urzeitlichen und der Patriarchen-Religion nur

dadurch möglich ward, daß man die Anschauungen und Zustände der Jahwereligion, wie sie sich etwa im 9. Jahrhundert v. Chr. darstellen, unbefangen auf alle Jahrhunderte vor Mose bis zu den ersten Anfängen hinauf zurückdatierte. So ist diese Schilderung eine äußerst wertvolle Quelle für die Zeit, der sie entstammt; für die vormosaische Zeit kann sie nur mit größter Vorsicht und unter strenger Beobachtung komplizierter kritischer Grundsätze verwertet werden. Da zeigt sich dann, daß sich in verschiedenen Ueberlieferungen der Genesis wie zahlreicher anderer biblischer Bücher tatsächlich noch eine Erinnerung an die vormosaische Religionsstufe Israels erhalten hat. Allerdings ist diese Erinnerung nicht selten so verblaßt und für die Erzähler selbst so unverständlich, daß sie keinen Anstoß an ihr nehmen, sie vielmehr im besten Einklang mit der Jahwereligion glauben. In solchem Falle kann die richtige Deutung der Ueberlieferung auf einem doppelten Wege bestätigt, wenn nicht überhaupt erst gewonnen werden: 1. aus sonstigen Spuren der gleichen Ueberlieferung im Alten Testament selbst außerhalb der Genesis; 2. aus den Analogien anderer, ganz besonders semitischer Religionen[1]); dieselben geben nicht selten überraschende Aufschlüsse über befremdliche und in Israel selbst nicht mehr verstandene kultische Sitten. Es wiederholt sich auch hier, was wir fast allerorten auf Erden beobachten können: die religiösen Gebräuche erhalten sich auch dann mit äußerster Zähigkeit, nachdem sie infolge ganz veränderter religöser Anschauungen eigentlich sinnlos geworden sind. Man rechtfertigt ihre Beibehaltung meist durch irgendwelche Umdeutung, durch die sie für die neue Religion erträglich werden (so z. B. in Israel die Beschneidung), oder man übt sie gewohnheitsmäßig weiter mit dem Verzicht auf eine Deutung. Das letztere dürfte z. B.

[1]) In betreff der semitischen Religion verdanken wir die wertvollsten Beiträge: JWellhausen, Reste arabischen Heidentums (Berl. 1887. 2. Aufl. 1897) und WRobertsonSmith, Lectures on the Religion of the Semites (Lond. 1889. 2. Aufl. 1894; deutsch von RStübe, Freiburg i. B. 1899). Vieles wertvolle Material bietet auch BStade, Geschichte des Volkes Israel. Berl. 1887. 7. Buch: Israels Glaube und Sitte in vorprophetischer Zeit (Bd. I, S. 358 ff.). Außerdem ist noch zu vergleichen: ChPiepenbring, La religion primitive des Hébreux (Rev. de l'hist. des religions, 1889. S. 171—202). CGMontefiore, Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Rel. of the ancient Hebrews. Lond. 1892.

für alle oder doch die meisten Trauergebräuche in Israel gelten. Diese haben höchstwahrscheinlich alle ihre Wurzel in religiösen Motiven; aber ein Verständnis für die letzteren kann man höchstens da voraussetzen, wo sie von der Jahwereligion ausdrücklich verboten verden. Das meiste ist erstarrter Brauch, dessen ursprüngliche Bedeutung nur schwer zu ermitteln ist; jedenfalls sind die auch in der kirchlichen Auslegung üblichen symbolischen Deutungen (wie z. B. die des Kleiderzerreißens als eines symbolischen Ausdrucks der höchsten Gleichgültigkeit in betreff des äußeren Aussehens oder gar als eines Bildes von dem Zerrissensein des Herzens durch den Schmerz) von vorn herein zu verwerfen.

Bevor wir nun versuchen, die etwaigen Spuren einer vormosaischen Religion Israels zusammenzustellen, haben wir auf das nachdrücklichste ein Zweifaches zu betonen: 1. es sind fast durchweg Hypothesen, nicht Tatsachen, um die es sich hierbei handelt. Die Aufgabe des Darstellers kann daher in der Hauptsache nur die sein, den größeren oder geringeren Grad von Wahrscheinlichkeit festzustellen, in dem uns die Hypothese entgegentritt. 2. Alles, was sich in Israel nur als unverstandener Brauch erhalten hat, kann zwar ein archäologisches und allgemein-religionsgeschichtliches Interesse in Anspruch nehmen, aber strenggenommen kein religiöses und biblisch-theologisches. Es erscheint uns als eine Irreleitung des richtigen Verständnisses der Religion Israels, wenn gewisse neuere Darstellungen den Leser im Zweifel lassen, ob nicht allerlei uralte Bräuche in Israel mit Bewußtsein von ihrer ursprünglichen Bedeutung und im Rahmen der Jahwereligion bis in die spätesten Zeiten geübt worden seien. Was der Jahwereligion als heidnischen Ursprungs bekannt und verständlich war, das erklärte sie für unrein und damit für schlechthin unerlaubt und verwerflich, wie z. B. die Totenbeschwörung. Wer es dennoch übte, setzte sich absichtlich in Widerspruch mit den Forderungen seiner Religion. Daß dies immer wieder geschah, gibt uns so wenig ein Recht, jene Verirrungen der Religion Israels aufzubürden, wie wir das Christentum für allen den heidnischen Aberglauben verantwortlich machen dürfen, der auch unter den christlichen Völkern noch immer im Schwange geht.

§ 1. Die Vorstellungen von der Gottheit.

Zur Literatur. AJeremias, Monotheistische Strömungen innerhalb der babyl. Religion. 1904. — Meusel, War die vorjahwistische Religion Israels Ahnenkult? Ein Ueberblick über die Geschichte dieses Problems. Neue kirchl. Ztschr. XVI. 6 u. 7 (1905). — JKMatthes, Die israelitischen Trauergebräuche. Vierteljahrsschr. für Bibelkunde etc., 1905, 3. S. 197—222. — ALods, La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite. Paris 1906. — BBäntsch, Altorientalischer u. israelitischer Monotheismus. Tübingen 1906. — JNikel, Der Ursprung des alttestamentl. Gottesglaubens. (Bibl. Zeitfragen, gemeinverständl. erörtert I, 2.) Münster i. W. 1908. — KMarti, Jahwe und seine Auffassung in der ältesten Zeit. Th. St. u. Krit. 1908, 3. S. 321—333. — WEngelkemper, Blut und Haare in der Totentrauer bei den Hebräern. Bibl. Zeitschr. 1909, 2. S. 123—128.

Die wichtigste Frage, die der Darsteller einer bestimmten Religionsstufe zu beantworten hat, ist die nach der Art ihres Gottes oder ihrer Götter. Zu den niedrigsten Formen der Gottesverehrung zählt die neuere Religionsgeschichte neben dem gemeinen Fetischismus, der ein willkürlich gewähltes Ding zu seinem Gott erhebt und eventuell auch wieder verwirft, den sogenannten Totemismus[1]). Zur Definition dieser in den Religionen der Naturvölker weitverbreiteten Erscheinung mag hier folgendes genügen. Totem heißt im heutigen religionsgeschichtlichen Sprachgebrauch[2]) irgend ein Naturding — in der Regel ist es ein Tier — mit dem sich ein Stamm blutsverwandt glaubt und welches er daher in allen seinen Exemplaren mit äußerster Rücksicht und Schonung behandelt und geradezu als göttlich verehrt. Solcher Totemismus gibt sich am häufigsten in der Benennung des betreffenden Stammes zu erkennen, wobei es aller-

[1]) Man vergleiche aus der reichen Literatur über diese Frage besonders: WRobertsonSmith, Animal Worship and animal Tribes among the Arabs and in the Old Test. (Journal of Philology IX. 1880). JGFrazer, Totemism. Edinb. 1887. JosJacobs, Are there Totem-clans in the Old Test. (Archaeolog. Rev. III, 3, Mai 1889, S. 145 ff.). — FVZapletal, Der Totemismus u. die Religion Israels. Freiburg i. B. 1901 (bestreitet durchaus einen Totemismus in Israel). SACook, Israel and Totemism Jewish Quarterly Rev. XIV, No. 55). LGermainLévy, Du totémisme chez les Hébreux. Revue des études Juives. Tome XLV (1902), No. 89, S. 13 ff. (gleichfalls mit durchaus negativem Ergebnis).

[2]) Der den Objibway-Indianern Nordamerikas entlehnte und namentlich durch Lubbock eingebürgerte Terminus bedeutet ursprünglich die Familie oder den Stamm selbst.

dings auch geschehen kann, daß längst vorhandene Namen erst nachträglich auf totemistischem Wege gedeutet werden.

Bei dem Forschen nach Spuren eines einstigen Totemismus in Israel muß Eines jedenfalls außer Betracht bleiben: die Verehrung Jahwes in Gestalt eines gegossenen Stierbildes, wie sie seit Jerobeam I. (1 Kön. 12 28) im nördlichen Reich im Schwange war. Es ist wahrscheinlich, daß Jerobeam damit nur eine längst bekannte Form des Jahwekultes erneuerte; aber sie war ohne Zweifel kanaanitischen Ursprungs und hatte mit Totemismus nichts zu tun. Der gegossene Stier ist lediglich ein Bild der Stärke und Schöpferkraft Jahwes, den man übrigens — soweit wir es irgend zurückverfolgen können — in der ältesten Zeit nur in Menschengestalt auf Erden erscheinend glaubte. Dagegen finden sich unter den Namen der israelitischen Stämme einige wenige, die unter gewissen Voraussetzungen für einstigen Totemismus sprechen könnten; so Simeon, wenn der Name eigentlich, wie arabisches *sim'u*, einen Bastard von Wolf und Hyäne bedeutet; ferner Lea, wenn Bezeichnung der Wildkuh, und Levi, wenn dieser Name wirklich Gentilicium von Lea; endlich Rahel (= *raḥel* Mutterschaf). In betreff der beiden weiblichen Namen müßte freilich auch das erst bewiesen sein, daß die Ehefrauen in den Patriarchengeschichten immer irgendwelche schwächeren Stämme bedeuten, die sich mit anderen, stärkeren zu einem Ganzen verschmolzen. Man sieht, es sind hier viele Bedenken im Wege, und es kann höchstens von der Möglichkeit eines einstigen Totemismus bei einzelnen Stämmen die Rede sein. Nicht viel weiter führt uns ein anderes Argument, dem man die stärkste Beweiskraft hat zuschreiben wollen: die sogenannten Speiseverbote, nach denen das Fleisch bestimmter Tiere als unrein sorgfältig zu meiden ist. Es klingt ja sehr scheinbar: für einen jeden Stamm galt das Töten und Verzehren des Totemtiers, mit dem er sich blutsverwandt glaubte, als streng verpönt. Bei der Verschmelzung der kleineren Stämme mit größeren und ihrem Zusammenwachsen zu einem ganzen Volke wurden die Totems der einzelnen Verbände jedesmal auch von der Gesamtheit anerkannt und ihr Genuß vermieden, und die Jahwereligion bestätigte und erhielt diesen Brauch, nur daß sie das Motiv änderte. Auf der Stufe des Totemismus waren jene Tiere verboten, weil sie heilig waren; die Jahwereligion erklärte sie als Ueberbleibsel eines fremden Kultus für unrein. Nun würde

sich allerdings die lange Reihe von unreinen Tieren, die uns Lev. 11 4 ff. und Deut. 14 3 ff. aufgezählt werden, unmöglich ganz aus einstigem Totemismus erklären lassen. Vielmehr ist dort ganz deutlich, daß man später das Verbot bestimmter, ausdrücklich als unrein geltender Tiere auf die ganze Gattung ausdehnte, die die gleiche Beschaffenheit zeigte. So entstand jenes System von Speiseverboten, dem alle Vierfüßler als unrein gelten, die nicht wiederkäuen und ganz durchgespaltene Klauen haben, sowie alle Wassertiere, die nicht Flossen und Schuppen haben, und alle vierbeinigen geflügelten Tiere. Es ist vergeblich, diese nachträgliche Schematisierung aus religiösen Motiven erklären zu wollen, als ob z. B. alle solche Geschöpfe verboten worden seien, denen irgendwelche Unvollkommenheit angehaftet habe. Richtig ist nur, daß in uralter Zeit das Verzehren einzelner Tiere aus religiösen Motiven unterlassen wurde. Eine ganz andere Frage aber ist, ob diese Motive wirklich mit Totemismus zusammenhingen. Es ist sehr wohl möglich, daß bei der Entstehung solcher Bräuche ganz andere Gestalten des Aberglaubens, und zwar insbesondere Dämonenglaube (siehe unten) in irgend welcher Form, maßgebend gewesen sind, so daß also weniger die religiöse Verehrung als die reine Furcht den Ausschlag gaben. Nach alledem müssen wir urteilen, daß einstiger Totemismus in Israel zwar möglich, aber nicht bewiesen ist, und vor allem, daß aus der im Alten Testament vorliegenden Religion Israels jede Erinnerung daran bis auf den letzten Rest geschwunden ist.

Anders steht es dagegen mit einer anderen, unter den Naturvölkern noch viel weiter verbreiteten Vorstufe zu wirklicher Religion, dem Animismus.

In seiner reinen Gestalt ist Animismus der Glaube an die Wirksamkeit der Geister der unlängst verstorbenen Angehörigen. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß hier die Grenzen nicht immer scharf zu ziehen sind. Auch längst Verstorbene können den Ueberlebenden wie in leibhafter Gestalt im Traum erscheinen, und der animistische Glaube schöpft daraus die Ueberzeugung, daß sich der betreffende Totengeist entweder noch immer in der Nähe befinde oder den Aufenthaltsort der Toten (von den Hebräern wohl schon in vormosaischer Zeit *šᵉ'ôl* [s. unten!] genannt) vorübergehend verlassen könne. Anderseits erfährt man im Traum nicht bloß Erscheinungen der

unmittelbaren Angehörigen; der Animismus umfaßt daher leicht die Stammesgenossen überhaupt oder schafft sich noch einen weiteren Bereich. Immer gehört aber zum Wesen des ursprünglichen Animismus, daß die Wirksamkeit der Totengeister als eine übelwollende, ja schädigende gedacht wird, so daß die Ueberlebenden gut tun, sie fernzuhalten, und mindestens nichts versäumen dürfen, um ihre berechtigten Wünsche, die vor allem auf die gebührende Beschickung und die Beerdigung des Leichnams gerichtet sind, zu befriedigen.

Es ist klar, daß Animismus in dieser Gestalt strenggenommen noch nicht Religion heißen kann, sondern höchstens eine Vorstufe zu ihr. Denn es fehlt das Moment der religiösen Verehrung übermenschlich gedachter Mächte. Dieses gesellt sich zum Animismus erst dann, wenn er sein Interesse vor allem auf die Geister der Vorväter konzentriert und zu einer regelmäßigen Verehrung derselben, zum Ahnenkultus, fortschreitet[1]).

Meist wird nun in bezug auf die vormosaische Religion Israels die Frage so gestellt, ob sich in der späteren Religion Spuren eines einstigen Animismus und Ahnenkultus nachweisen lassen? Beides wird jetzt von den meisten mit größter Bestimmtheit behauptet. Unseres Erachtens aber steht die Sache so, daß sich zweifellose Spuren nur von einstigem Animismus nachweisen lassen, während die angeblichen Spuren von Ahnenkultus alle mehr oder weniger starken Bedenken unterliegen.

Wie zu erwarten, treten die Spuren des Animismus vor allem in gewissen Trauergebräuchen hervor. Nicht als ob alle

[1]) Aus der sehr umfänglichen Literatur über Animismus und Ahnenkult heben wir — außer den bereits oben S. 3, Note 1 angeführten Werken von Stade und WRobertsonSmith — hervor: FSchwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums. Gießen 1892. JFrey, Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel. Leipz. 1898 (der Verf. lehnt Seelenkult ab und erklärt die Trauergebräuche aus der Furcht vor dem Tode oder dem Urheber desselben). KGrüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels. Halle 1899 (nach dem Verf. sind die Spuren des Animismus im A. Test. zweifellos, dagegen solche des Ahnenkult nicht definitiv bewiesen; die Trauergebräuche erklärt er großenteils [mit Frazer] als Abwehrmittel. Vergl. dazu die lehrreiche Besprechung von JWellhausen in der Deutschen Literaturzeitung 1900, No. 20). JCMatthes, Rouw en doodenvereering in Israel (Theol. Tijdschr. 1900. S. 97 ff. und 193 ff.). Der Verf. polemisiert besonders gegen Freys Ablehnung des Ahnenkults; ebenso 1901, S. 320 ff. (de doodenvereering bij Israël) gegen Grüneisen.

Trauergebräuche, wie dies wohl versucht worden ist, aus einem und demselben Gesichtspunkt erklärt werden könnten; sie gehören vielmehr offenbar verschiedenen Stufen des religiösen Denkens an, und einige entziehen sich bis jetzt überhaupt jeder Deutung. Die meisten aber erklären sich höchst einfach aus dem naiven Bestreben, sich durch allerlei Veränderungen am Körper, wie das Abscheren oder Ausraufen des Haupt- und Barthaars, die Verwundung des Körpers durch blutige Einschnitte u. a., die Verhüllung des Gesichts oder doch des Lippenbarts, für den Totengeist unkenntlich zu machen und sich so seiner schädlichen Einwirkung zu entziehen. Auch das Zerreißen der Kleider ist ebenso wie das Barfußgehen oder sonstige teilweise Entblößungen höchst wahrscheinlich nur ein Ueberbleibsel des gänzlichen Ablegens der Kleider, nur daß die gänzliche Nacktheit schon sehr frühe durch die Anlegung des Sacks, eines ursprünglich nur um die Hüften geschlungenen Stücks von grobem Zeug abgemildert wurde. Eine solche gänzliche Veränderung des äußeren Aussehens schien am besten geeignet, den Totengeist zu täuschen und von den Ueberlebenden abzulenken. Demselben Zweck diente aber auch schon das Schmutzig-Einhergehen, die Unterlassung jeder Pflege des Haars und das Bestreuen mit Asche, wie anderseits das Sitzen am Boden, womöglich im Staub und in der Asche, kurz da, wo man für gewöhnlich nicht sitzt und daher auch nicht leicht gesucht wird.

Ein Teil dieser Trauergebräuche wird auch innerhalb der Jahwereligion unbefangen weiter geübt — ein Beweis, daß man ihre ursprüngliche Absicht nicht mehr verstand. Anderes, wie das Scheren einer Glatze, die Verstümmelung des Bartes und die Selbstverwundung wird vom späteren Gesetz (Lev. 19 28 21 5) streng verpönt. Daß der Jahwereligion jede Berührung einer Leiche, ja schon die bloße Nähe einer Leiche (Num. 19 14) als verunreinigend gilt, erklärt sich schon aus dem Bewußtsein, daß wenigstens ein Teil der Trauer- und Bestattungsgebräuche dem Bereich einer anderen Religion entstammte. Dabei ist aber doch merkwürdig, daß das Gesetz selbst noch eine deutliche Spur animistischen Glaubens bewahrt, wenn es (Num. 19 15) jedes offene Gefäß, auf dem nicht ein mit einer Schnur befestigter Deckel liegt, durch die Nähe einer Leiche verunreinigt werden läßt. Hier liegt doch offenbar die Erinnerung an einen uralten Brauch vor, durch den man ein Sichverbergen des Totengeistes im Hause

verhüten wollte, indem man vor oder bei dem Tode eines Menschen alle in der Nähe befindlichen offenen Gefäße sorgfältig zudeckte.

Die Frage nun, ob sich der Animismus auch im vormosaischen Israel weiter zum Ahnenkultus entwickelt habe, kann nicht durch solche Machtsprüche entschieden werden, wie den: der Animismus sei aus innerer Notwendigkeit und daher immer mit Ahnenkultus gepaart. Nicht Theorien, sondern nur Tatsachen können hier entscheiden, und es ist einfach nicht wahr, daß vermöge unwandelbarer evolutionistischer Gesetze immer und bei allen Völkern der Entwickelungsgang vom Animismus zum Ahnenkult, von da zum Polytheismus und schließlich zum Monotheismus geführt habe. Prüfen wir nun die Tatsachen, die man für einstigen Ahnenkult der Israeliten geltend gemacht hat.

Wiederum spielen auch hier die Trauergebräuche die größte Rolle. Fast alles soll hier darauf abzielen, sich als Sklaven des vergotteten Ahnen zu erklären, so z. B. die Entblößung des Leibes[1]), die Anlegung des Sacks als der einstigen Sklaventracht und alles andere, wodurch man eine Demütigung seiner Person zum Ausdruck bringt, aber schließlich auch die Verwundung durch Einschnitte als ein Ritus der Weihe für den Totengeist. Aber diese Deutungen der Trauergebräuche erscheinen uns weit weniger natürlich als die oben versuchte Zurückführung auf das Bestreben, sich für den Totengeist unkenntlich zu machen.

Stärkere Beweiskraft hätte der Hinweis auf die Sitte der Leichenmahle, wenn wirklich außer Zweifel stände, daß es sich dabei um ein Opfermahl zu Ehren des Toten handelte. Aber die wenigen Stellen, auf die man sich dabei beruft, vermögen dies nicht zu beweisen. Daß „Trauerbrot" (Hos. 9 4) unrein ist, erklärt sich genügend schon daraus, daß es von einem genossen wird, der durch eine Leiche verunreinigt ist. Nur davon scheint Deut. 26 14 zu reden, nicht von der Verwendung des Brots für ein Totenopfermahl. Eher könnte dies letztere in dem Zusatz liegen: und ich habe nichts davon für einen Toten hergegeben. Aber ein Leichenschmaus kann sehr wohl noch einen anderen

[1]) Nach Büchler, Das Entblößen der Schulter und des Armes als Zeichen der Trauer (ZATW 1901, S. 81 ff.) unterwirft sich damit der Trauernde dem Toten und erklärt sich für seinen Untertan, indem er sich zur Verrichtung der schwersten Arbeiten für ihn bereitwillig zeigt. Die Gewaltsamkeit dieser Deutung springt sofort in die Augen.

Sinn haben, als den eines Opfermahls zu Ehren des als göttlich betrachteten Ahnen. Er kann eine Bezeugung des Entschlusses sein, die gewohnte Kultusgemeinschaft nach wie vor auch auf den Abgeschiedenen auszudehnen, indem man noch einmal in Gegenwart der Leiche das Mahl hält. Noch wahrscheinlicher dünkt uns die andere Erklärung, nach der es sich vor allem um eine Versorgung des Totengeistes für die Zeit seiner Wanderung in das Totenreich handelt. Demselben Zweck (nicht dem einer eigentlichen Opfergabe!) konnte auch die Hinlegung von Speise auf oder in die Gräber dienen, falls diese und nicht die Verwendung von Brot beim Leichenschmaus Deut. 26 14 gemeint wäre. Die Stelle Jer. 16 7 aber konnte nur durch ganz willkürliche Textänderungen zu einem Beleg für Totenopfermahle umgestaltet werden. In Wahrheit redet der Prophet einfach davon, daß man nach dem Hereinbrechen des göttlichen Strafgerichts niemanden nötigen wird, Speise zu sich zu nehmen und sich so zu stärken, oder vom „Trostbecher" zu trinken und so überhaupt das Trauerfasten zu beendigen. Wie 2 Sam. 3 35. 12 17 zeigt, entsprach eine solche Nötigung der Sitte; mit Ahnenkultus hat aber das Ganze nichts zu tun, zumal es sich bei dem Trauerfasten an beiden Stellen wie auch 1 Sam. 31 13 und 2 Sam. 1 12 nirgends um Ahnen handelt.

Weiter hat man einstigen Ahnenkult erweisen wollen aus dem großen Gewicht, das auf die Erwähnung der Gräber gelegt werde. Dies erkläre sich nur aus dem Umstand, daß eben die Gräber als Kultstätten dienten. Nun wird in der Tat die Begräbnisstätte der Patriarchen in einer Höhle bei Hebron wiederholt nachdrücklich erwähnt. Abraham erwirbt sie nach dem Tode Saras als Erbbegräbnis von den Hethitern (Gen. 23 3 ff.); dort wird er selbst (25 9), Isaak (35 29), Jakob (vergleiche 49 29 ff., wonach auch Rebekka und Lea dort beigesetzt sind, und 50 12 f.) begraben. Aber alle diese Stellen (wie höchst wahrscheinlich auch die Erwähnung der Grabstätte Aarons, Deut. 10 6) gehören erst dem sogenannten Priesterkodex an, der dabei sicher nicht an einstigen Ahnenkult denkt, sondern nur das Anrecht der aus Aegypten zurückkehrenden Israeliten auf einen Teil des Bodens von Kanaan begründen will. Auch nach dem Jahwisten verlangt Jakob (Gen. 47 29) nach einem Grab bei seinen Vätern; aber die Grabstätte ist bei ihm (50 10 ff.) nicht Hebron, sondern *gōræn hā'āṭād* jenseits des Jordan. Außerdem kennt von den älteren

Quellen E ein Grab der Debora, der Amme Rebekkas (35 8), J oder E das Grab Rahels (35 19 ff.) und Mirjams, der Schwester Moses (Num. 20 1). Mit keinem Wort ist jedoch irgendwo von irgend einem dieser Gräber als Kultstätte die Rede. Denn wenn man etwa den Malstein auf dem Grabe Rahels (Gen. 35 20) dafür geltend machen wollte, so vergißt man, daß Ahnenkultus nur den männlichen Ahnen, schwerlich aber jemals den Stammüttern gewidmet wurde, ganz zu schweigen von der Unmöglichkeit eines Ahnenkultus am Grab der Amme Rebekkas. Der Malstein auf dem Grabe Rahels dürfte also doch ursprünglich eine andere Bedeutung gehabt haben als die Kennzeichnung des Grabes als einer Kultstätte.

Höchst befremdlich wäre endlich, daß von sämtlichen Söhnen Jakobs, die doch als Ahnherren der einzelnen Stämme den stärksten Anspruch auf Verehrung gehabt hätten, nur bei Joseph (Jos. 24 32; vergl. auch Gen. 50 25. Ex. 13 19, sämtlich aus E) die Grabstätte erwähnt wird. Nun soll gar nicht bezweifelt werden, daß das Grab Josephs zu Sichem, das Grab Josuas zu Timnath Serach auf dem Gebirge Ephraim (Jos. 24 30), wie nicht minder die Gräber Gideons (Jud. 8 32), Jephthas (12 7), Simsons (16 31) und der sogenannten „kleinen Richter" (10 2. 5 und 12 10. 12. 15) die Bedeutung von „Heroengräbern" gehabt haben mögen, obschon von einem Kultus an ihnen nirgends die Rede ist. Aber selbst wenn Heroenkultus zu beweisen wäre, so wäre dieser nicht notwendig gleichbedeutend mit Ahnenkultus. Auch aus 1 Sam. 20 29, wo die Sitte eines (jährlichen?) Geschlechtsopfers vorausgesetzt wird, ist nicht zu beweisen, daß dieses Opfer den Ahnen gebracht worden wäre. — Von den sonstigen Argumenten für einstigen Ahnenkult hat noch das Gebot der sogen. Leviratsehe (Deut. 25 5 ff.) den meisten Schein für sich. Der ursprüngliche Zweck dieser Sitte soll gewesen sein, dem kinderlos Verstorbenen doch noch zu einem Nachkommen und damit zu einem Kultus zu verhelfen, da das Entbehren des letzteren als ein schweres Unglück gegolten habe. Die betreffende Sitte wird schon Gen. 38 8 ff. und zwar dort als unbedingt verbindlich vorausgesetzt, Deut. 25 7 ff. mehr als eine bloß moralische Verpflichtung des überlebenden Bruders. Wenn die Leviratsehe tatsächlich mit Ahnenkult zusammenhing, so hat doch der Deuteronomiker sicher kein Bewußtsein mehr davon, und es ist daher auch wenig wahrscheinlich, daß Lev. 18 16. 20 21 mit dem

Verbot der Schwagerehe ein Protest gegen Ahnenkultus erhoben werden sollte.

Einen sicheren Beleg für Ahnenkultus will man endlich in 2 Sam. 18 18 finden. Aber mit Unrecht. Denn die Worte bedeuten nicht: „ich habe keinen Sohn, der meinen Namen (in kultischer Verehrung) anrufen könnte", sondern einfach „um meinen Namen in der Erinnerung zu erhalten". Dies würde der Fall sein, wenn es jemanden gäbe, der „N. N., Sohn Absaloms", hieße. Nun aber muß „die Maṣṣebe Absaloms" verhüten, daß sein Name vergessen werde. Von einem Ahnenkultus vermögen wir somit hier nicht die geringste Spur zu finden. Auch aus 1 Sam. 28 13, wo der von der Zauberin zitierte Geist Samuels als ein *'ᵉlōhîm*, d. i. ein übermenschliches Wesen, bezeichnet wird, ließe sich höchstens entnehmen, daß man die Totengeister insgesamt zur Kategorie der *'ᵉlōhîm* oder *bᵉnê 'ᵉlōhîm* rechnete; ein Beweis für einen Totenkultus oder gar für einen Ahnenkultus wäre jedoch damit noch keineswegs geführt.

Das Ergebnis dieser ganzen Erörterung ist somit dieses: wenn je in vormosaischer Zeit Ahnenkultus vorhanden war, — und es ist psychologisch wohl denkbar, daß die Pietät gegen die toten Leiber der Eltern und ihre Grabstätten wenigstens Ansätze zu einer Art von Ahnenkultus hervorrief —, so hat sich doch in geschichtlicher Zeit kein Bewußtsein mehr davon erhalten, und die ganze Frage hat nach dem oben bemerkten höchstens archäologische, nicht biblisch-theologische Bedeutung.

Wirkliche Verehrungswesen waren dagegen für Israel in der vormosaischen Zeit die zahlreichen Numina (*'ēlîm*, Sing. *'ēl*, Gottheit, Gott), die als die Bewohner und Besitzer bestimmter Oertlichkeiten betrachtet und als solche verehrt wurden. Und zwar erscheinen sie am häufigsten mit Bäumen, Steinen und Quellen verknüpft, die eben dadurch zu heiligen Bäumen, Steinen und Quellen werden. Ob es je eine Zeit gab, wo mit jedem Baum etc. (entsprechend den Dryaden, Oreaden, Hyaden der Griechen) ein solches lokales Numen verknüpft gedacht wurde [1]), läßt sich nicht mehr entscheiden. Wohl aber hat sich eine Spur bestimmter numina loci überall da erhalten, wo trotz der für

[1]) Dies würde bei *'ēlāh* und *'ēlôn*, Terebinthe, sicher anzunehmen sein, wenn diese hebräischen Namen wirklich mit *'ēl*, Gottheit, zusammenhängen und nicht vielmehr den starken Baum bedeuten.

den Jahwismus selbstverständlichen Identifizierung des numen mit Jahwe doch die ursprüngliche Heiligkeit des betreffenden Baumes etc. geblieben ist. Am deutlichsten tritt uns dies Gen. 28 11 ff. (außer V. 13—16 aus E) entgegen, wo Jakob den Stein, auf dem er geschlafen und einen bedeutungsvollen Traum gehabt hat, als Malstein aufrichtet und mit Oel begießt, indem er zugleich gelobt, daß er nach seiner Rückkehr diesen Malstein zu einem *bêṯ-'el* oder Gotteshaus machen wolle. In der Tat benennt er 35 7 (wieder aus E) nach seiner Rückkehr und der Errichtung eines Altars die Stätte „Gott von Bethel". Deutlich ist, daß die Oellibation 28 18 ursprünglich dem mit dem Steine selbst verknüpften Numen galt, und daß durch die ganze Erzählung die Heiligkeit der altheiligen Maṣṣebe von Bethel im Sinne des Jahwismus begründet werden sollte. Eine ähnliche Ueberwindung der alten, aus vormosaischer Zeit überkommenen Betrachtungsweise durch den Jahwismus liegt vielleicht auch Jos. 24 26 (E) vor, wo die Errichtung des heiligen Steines unter der Eiche im Heiligtum Jahwes zu Sichem Josua zugeschrieben wird, während der heilige Baum nach Gen. 12 6 schon bei der Einwanderung Abrahams als Wahrsager-Terebinthe existiert, d. h. doch wohl als eine Stätte, wo das mit dem Baum verknüpfte Numen durch einen Priester oder Propheten Orakel erteilte. Der heilige Stein stand aber wohl von Anfang an mit dem Baum im Zusammenhang und darauf bezieht sich ohne Zweifel die Benennung des letzteren als „Terebinthe der Maṣṣebe" (lies Jud. 9 6 *maṣṣēḇāh* für *muṣṣāḇ*). Vorjahwistisch ist höchstwahrscheinlich auch der heilige Steinkreis in der Nähe des Jordan bei Jericho, von dem ein vielgenanntes Heiligtum (*haggilgāl*, der [Stein-] Kreis) seinen Namen hat. Nach Jos. 4 2—8 und 20 ff. wurden diese Steine, und zwar 12 nach der Zahl der Stämme, von Josua als Denkmäler des wunderbaren Durchzugs durch das trockene Bett des Jordan im Gilgal aufgerichtet, dagegen nach V. 9 (E) mitten im Jordan. Beide Angaben sind offenbar Versuche, den ursprünglich heidnischen Charakter dieses Steinkreises für den Jahwismus unanstößig zu machen. — Als altes Heiligtum ist sicher auch der Schlangenstein bei der Walkerquelle im Süden Jerusalems zu betrachten, da er 1 Kön. 1 9 als Opferstätte dient.

Von sonstigen heiligen Steinen verlautet nichts, auch nicht von Meteorsteinen, die doch sonst auf dem Boden des Semitismus eine Rolle gespielt haben. Denn daß die heilige Lade (siehe

unten § 5) Meteorsteine enthalten habe, ist eine bloße Vermutung. Ueber die Verwendung der Masseben im Jahwekult vergl. unten § 10.

Von heiligen Bäumen gedachten wir bereits der Wahrsager-Terebinthe bei Sichem; sie ist höchstwahrscheinlich identisch mit der Terebinthe, unter der Jakob nach Gen. 35 4 (E) die ausländischen Götzen vergräbt, wie mit der „Terebinthe der Zauberer" (oder „Zeichendeuter") Jud. 9 37. Weiter gehört hierher die „Terebinthe Mamres" bei Hebron, die beständig zu Abraham in Beziehung gesetzt wird; Gen. 13 18. 14 13. 18 1. Daß an allen diesen Stellen der Plural „Terebinthen Mamres" erst auf einer dogmatischen Korrektur beruht, um den einzelnen heiligen Baum zu beseitigen, ergibt sich aus 18 4 und den LXX, die immer den Singular setzen. Man vergleiche ferner die Tamariske Abrahams zu Beerseba (Gen. 21 33), die nach Debora benannte Klageeiche bei Bethel (35 8), die Palme der Richterin Debora zwischen Rama und Bethel (Jud. 4 5), die Terebinthe zu Ophra, bei der der Engel Jahwes dem Gideon erscheint (6 11), den Granatbaum (1 Sam. 14 2) und die Tamariske auf der Höhe zu Gibea (22 6), unter der Saul Gericht hält, endlich die Tamariske (nach 1 Chr. 10 12 Terebinthe) zu Jabeš, unter der die Gebeine Sauls und seiner Söhne begraben werden (1 Sam. 31 13).

In allen diesen Fällen handelt es sich wohl um Bäume, die als Wohnsitze lokaler Numina schon den Kanaanitern heilig waren und aus dem gleichen Grunde auch den Israeliten als heilig galten, nur daß man frühzeitig begann, sie zu den Patriarchen und damit zum Jahwekult in Beziehung zu setzen und so den Anstoß an ihnen zu beseitigen. Fast alle erscheinen jetzt als durch die Erbauung von Jahwe-Altären und den Jahwekultus in ihrer Nähe geweiht. Im Volksglauben mag sich allerdings, wenn auch ohne Klarheit, die alte Vorstellung von einem besonderen *'ēl* des betreffenden Baumes noch bis tief in die Königszeit mit Zähigkeit behauptet haben. Ueber die Bäume und Baumstumpfe oder Pfähle (Ascheren), die bis gegen Ende der vorexilischen Zeit als notwendige Bestandteile einer Jahwekultstätte galten, wird später noch zu handeln sein.

Was endlich die heiligen Quellen betrifft, so müssen wir zunächst aus der Analogie des sonstigen Semitismus schließen, daß in der Urzeit, wenn nicht alle, so doch die wichtigeren Quel-

len als Sitze eines lokalen Numen galten. Ein ausdrückliches Zeugnis für die Heiligkeit bestimmter Quellen — sei es an sich oder wegen eines daneben errichteten Heiligtums — besitzen wir allerdings nur in wenigen Fällen: nach Gen. 14 7 hieß Qadeš (d. i. „Heiligtum") in der Wüste auch *ʿên mišpāṭ*, das ist wohl „Quelle des Rechtsprechens". Dies kann sich allerdings auf die Rechtsprechung Moses in Qadeš während des Wüstenzugs, vielleicht aber auch überhaupt auf eine uralte Orakelstätte in dem Heiligtum am heiligen Quell beziehen. Gen. 16 14 wird die (gewiß längst feststehende) Heiligkeit der Quelle *laḥaj rō'î* in der Wüste auf eine Erscheinung Jahwes vor Hagar zurückgeführt, 21 29 ff. die der Quelle von Beerseba auf einen eidlichen Vertrag Abrahams und Abimelechs; 1 Kön. 1 9 veranstaltet Adonia am Schlangenstein (s. oben S. 14) neben der Walkerquelle (dem heutigen Hiobsbrunnen) ein Opfermahl, und V. 38 wird Salomo am Gichon, der heutigen Marienquelle, zum König gesalbt. Dies wäre unbegreiflich, wenn nicht dem Gichon ein hoher Grad von Heiligkeit eigen gewesen wäre.

Man hat diese einstige Vorstufe zu einer Religion, die in der Annahme zahlreicher *'ĕlîm* und wahrscheinlich auch in Opferspenden an dieselben bestand, im Unterschied von Polytheismus als P o l y d ä m o n i s m u s bezeichnet. Dagegen ist nichts einzuwenden, wenn man nur unter einem Dämon richtig ein göttliches Wesen niederer Art und nicht etwa nur einen bösen Geist versteht. Eine andere Frage ist, ob sich in Israel neben den Spuren eines einstigen Polydämonismus nicht doch auch solche eines einstigen Polytheismus finden lassen. Diese Frage ist von den Anhängern der Ahnenkult-Hypothese meist verneint worden. Durch den Jahwismus, der nur die Verehrung e i n e s Gottes duldete, sei der naturgemäße Uebergang vom Ahnenkult der Familie zum Heroenkult als dem Kultus der Stammesahnen und schließlich zum Polytheismus als dem Kultus der zu göttlichem Rang erhobenen Stammesheroen oder einstiger lokaler Numina plötzlich unterbrochen worden. Andere finden dennoch Spuren einstiger wirklicher Götter und somit eines einstigen Polytheismus in Israel[1]).

Wir sehen hierbei gänzlich ab von den zahlreichen Versu-

[1]) Vgl. die gründliche Erörterung aller im folgenden behandelten Streitfragen bei BÄTHGEN, Beiträge zur semit. Religionsgeschichte (Berl. 1888), S. 131 ff.

chen, sämtliche Gestalten der biblischen Ur- und Patriarchengeschichte auf Astralmythen zurückzuführen oder doch einen großen Teil derselben (obenan Abraham und Sara, aber auch Isaak und Jakob, sowie aus der Urgeschichte wenigstens die Weiber und Söhne Lemechs, Gen. 4 19 ff., und aus der Richterzeit Simson) für depotenzierte einstige Götter zu erklären. Wir vermögen in allen diesen Versuchen nichts als unbeweisbare Phantasieen zu erblicken. Ebensowenig können wir die Pluralform *'ælōhîm* für „Gott" als Ueberrest eines einstigen Polytheismus gelten lassen, da sie vielmehr einen sogenannten Herrschaftsplural darstellt. Höchstens das könnte gefragt werden, ob vielleicht in einigen Stamm- und Personennamen eine Verkürzung einstiger theophorer Namen vorliegt. So wollte man in Gad einen Glücksgott, in Ascher das männliche Seitenstück zur Göttin Aschera finden. Aber gesetzt auch, Gad wäre Abkürzung für *ʿōbēḏ gāḏ*, Verehrer Gads, oder eine ähnliche Form, so wäre durch den Namen dieses (von einem Kebsweibe Jakobs abgeleiteten !) Mischstammes noch nichts für einen spezifisch israelitischen Glücksgott bewiesen. Hätte man übrigens einen solchen aus dem Namen herausgehört, so wäre schwerlich ein Prophet Jahwes zur Zeit Davids so genannt worden. Und was Ascher anlangt, so findet sich sonst von einem Gott dieses Namens keine Spur; überdies genügt vollkommen die Deutung des Namens als „der glückliche". Dagegen sind ʿAnath Jud. 3 31. 5 6 bestimmt als Verkürzung für *ʿōbēḏ ʿᵃnāt*, Verehrer der (kanaanitischen) Göttin A., zu betrachten sein. Aber niemand vermag zu beweisen, daß Samgar, der Sohn ʿAnaths, in der redaktionellen Glosse Jud. 3 31 mit Recht für einen Israeliten erklärt wird. Der Name ist dort offenbar aus 5 6 entnommen, wo er nach Moore (Journ. of Amer. Orient. Soc. XIX, 2, S. 159 f.) als Vater Siseras gemeint ist. Gar kein Gewicht ist unseres Erachtens auf die ziemlich zahlreichen Namen aus der Richter- und Königszeit zu legen, die mit *baʿal*, Herr, oder *mælæḵ*, König, zusammengesetzt sind. Denn bei den meisten von ihnen ist mit *baʿal*, *mælæḵ* einfach Jahwe selbst gemeint. So bei Jerubbaʿal, d. i. der für Baʿal streitet, trotz der Jud. 6 32 gegebenen entgegengesetzten Erklärung; ebenso bei Eschbaʿal. Mann Baʿals, dem Sohne Sauls, und Meribaʿal, Mann Baʿals, dem Sohne Jonathans, Beʿeljada, dem Sohne Davids. Wenn sich diese ursprünglichen Namen nur in der Chronik erhalten haben, während in den Samuelisbüchern

ba'al durch *bōšæṯ*, Schande, ersetzt ist (nur für *b*^{e}*'æljāḏā'*, den Sohn Davids, steht 2 Sam. 5 16 *'æljāḏā'*), so beweist dies nur für den Eifer der Späteren, den verhaßten Ba'alsnamen tunlichst zu eliminieren, wie schon Hos. 2 18 gefordert wurde. Gesetzt aber, daß in einigen Namen jener Zeit wirklich der heidnische Ba'al oder Melekh gemeint wäre, so würde dies nur für israelitischen Götzendienst infolge auswärtiger Einflüsse beweisen. Daß Israel zu solchem Götzendienst allezeit Neigung gehabt hat, hat noch niemand bestritten; solcher kann aber natürlich nicht zu den Ueberbleibseln eines einstigen israelitischen Polytheismus gerechnet werden.

Und wenn jemand einwenden wollte, daß ja die alttestamentliche Ueberlieferung selbst dem Volke ganz unumwunden die Verehrung heidnischer Götter in der Urzeit schuld gebe, so verhält es sich in der Tat so, aber die betreffenden Stellen bedürfen sehr einer näheren Beleuchtung. Außer Betracht fällt hierbei Gen. 31 30 ff. (E). Wenn Rahel den Gott (V. 34 f. heißt er Theraphim) ihres Vaters Laban gestohlen hat, so könnte darin höchstens eine Andeutung gefunden werden, daß der Theraphimkult aus dem aramäischen Bereich eingeführt sei, denn Laban gilt dem Erzähler als Aramäer. Wir werden jedoch später sehen, daß der Theraphim auf hebräischem Boden nicht die Bedeutung eines fremdländischen Gottes gehabt haben kann. Dagegen wird Jos. 24 2. 15 (E) tatsächlich vorausgesetzt, daß die Vorfahren der Israeliten jenseits des Euphrat (also vor Abraham), nach V. 14 auch in Aegypten, „anderen Göttern" gedient haben. Das heißt nicht, daß sie von Haus aus eigene, spezifisch israelitische Götter gehabt hätten, sondern daß sie sich dem Kultus der fremdländischen Götter ergaben, in deren Land und Bereich sie wohnten. Der Erzähler folgt damit einfach der Theorie, der noch David 1 Sam. 26 19 einen drastischen Ausdruck verleiht, wenn er die Vertreibung aus dem Eigentumsland Jahwes als eine Nötigung zum Dienste fremder Götter bezeichnet. Amos 5 25 aber kann nach dem ganzen Zusammenhang nicht als Hinweis auf israelitischen Götzendienst in der Zeit des Wüstenzugs, sondern nur als Drohung eines künftigen Ereignisses verstanden werden. Hes. 20 7 f. und 24 wird Israel beschuldigt, daß es sich an den Götzen Aegyptens verunreinigte und diese auch in der Wüste nicht fahren lassen wollte. Es handelt sich also auch hier wieder um fremdländische Götter, nicht um einen in Israel selbst

heimischen Polytheismus.

Schließlich bliebe noch die Möglichkeit, daß sich in einigen gelegentlich erwähnten Dämonenwesen eine Erinnerung an einst verehrte, wirkliche Götter erhalten hätte. Dafür könnte die Analogie anderer monotheistischer Religionen sprechen, in denen die Götter der vorangegangenen heidnischen Zeit nicht sofort für bloße Phantasiegebilde erklärt, sondern (wenigstens im Volksglauben) zu Dämonen und Spukgestalten herabgesetzt wurden. So lebten die ehemals mächtigen Griechengötter bei den ersten Christen, die arabischen Stammesgötter auch nach dem Sieg des Islam, die alten germanischen Götter in mancherlei Aberglauben der christlich-germanischen Völker bis heute fort. In der Tat liegt in einigen späten Stellen sicher oder doch höchstwahrscheinlich eine solche Depotenzierung einstiger Volksgötter vor: so Deut. 32 17, wo sie als *šēḏîm*, Dämonen bezeichnet werden, denen man geopfert habe (vgl. auch Ps. 106 37, wo der einstigen Kinderopfer an diese *šeḏîm* gedacht wird), ferner 2 Chr. 11 15, wo der Chronist unter den *śᵉʿîrîm*, das ist „Böcken“ oder „Bocksgestalten“ offenbar überhaupt die heidnischen Volksgötter versteht, für die Jerobeam I. seine Priester bestellt haben soll. Aber in allen diesen Fällen handelt es sich ausdrücklich um Götzendienst mit ausländischen Göttern, nicht um Ueberbleibsel eines israelitischen Polytheismus. Und wenn Lev. 17 7 verboten wird, den *śᵉʿîrîm* noch ferner die gewohnten Opfer zu bringen, so kommt hier nochmals der Glaube an lokale Numina zum Vorschein, an Feldgeister, mit denen man es trotz der unbestrittenen Alleinberechtigung des Jahwekultus nicht ganz verderben wollte, da man leicht durch sie geschädigt werden konnte; eigentliche „Götter“ sind aber diese Feldgeister so wenig, wie die in den heiligen Bäumen und Steinen hausenden. Auch anderwärts sind die *śᵉʿîrîm* nichts als Dämonengestalten, ähnlich den Faunen und Satyrn der klassischen Mythologie; Jes. 13 21 führen sie in den zerstörten Palästen von Babel ihre Tänze auf, 34 14 versammeln sie sich in den Trümmerstätten Edoms.

Wie die Seʿirim gehört auch Lilith, d. i. die nächtliche, die nach Jes. 34 14 in den zerstörten Palästen von Edom haust, zu den höchstwahrscheinlich uralten Gestalten des Volksaberglaubens, ebenso die ʿAluqa (Prov. 30 15), die schon um ihrer beiden Töchter willen nicht den gewöhnlichen Blutegel bedeuten kann, sondern wie bei den Arabern einen blutsaugerischen Dämon dar-

stellen muß. Auf solche Ueberreste von Dämonenglauben und Dämonenfurcht werden wir noch in anderem Zusammenhange stoßen [1]). Auch Asasel, dem nach Lev. 16 8. 10. 21 ff. am großen Versöhnungstag der mit den Sünden des Volkes beladene Bock zugeschickt wird, ist offenbar ein in der Wüste hausender unreiner Dämon. Dabei ist allerdings sehr fraglich, ob diese Gestalt als ein Ueberbleibsel vormosaischen Dämonenglaubens gelten kann und nicht vielmehr erst im Exil aus fremdem Bereich übernommen ist.

Ueber die Kerube und Saraphe wird erst später zu handeln sein, da sie, obwohl sicher aus außerisraelitischem Boden stammend, doch im Jahwismus eine gewisse selbständige Bedeutung gewonnen haben. Dagegen gehört der Satan als Einzelwesen erst der nachexilischen Zeit an.

§ 2. Die Formen des Kultus. Religiöse Sitten und Bräuche.

Zur Literatur. PTorge, Aschera und Astarte. Leipzig 1902. — SJCurtiss, Der Ursprung des Opfers bei den Semiten, dargelegt auf Grund von Forschungen unter Syrern und Arabern. (Verhandl. des II. internat. Kongresses für allgem. Rel.-Gesch. in Basel 1904.) Basel 1905.

Das Wesen einer jeden antiken Religion offenbart sich in erster Linie in dem Kultus, den sie der Gottheit widmet. Ein solcher ist auch für die vormosaische Stufe der Religion Israels vorauszusetzen und mancherlei Spuren von ihm haben sich auch im Jahwekultus noch lange Zeit erhalten. Sie sind erkennbar an der großen Aehnlichkeit oder sogar völligen Gleichheit mit den kultischen Gebräuchen der heidnischen Semiten. Wie bei den Trauergebräuchen ist allerdings die ursprüngliche Bedeutung oft schwer zu erkennen, oft auch durch Abmilderung oder völ-

[1]) Vergl. hierzu EFerrière, Paganisme des Hébreux jusqu'à la captivité de Babylone. Paris 1884. CHToy, Evil Spirits in the Bible (Journ. of bibl. Liter. IX, Part. I, S. 17 ff.). JvanderVeen, Daemonologie van het Judaisme. Theol. Studiën, 1890, S. 301 ff. In engstem Zusammenhang mit dem Dämonenglauben (wie allerdings auch mit der Verehrung lokaler Numina) stehen zum großen Teile die vielgestaltigen Formen der Magie und Wahrsagerei. Manches davon mag von Israel erst auf kanaanitischem Boden übernommen sein; nicht wenig dürfte jedoch der vormosaischen Stufe angehören. Vergl. hierzu die klassische Erörterung von WRobSmith, On the Forms of Divination and Magic enumerated in Deut. 18 10 f. (Journ. of Philology XIII, 26, S. 273 ff. und XIV, 113 ff.), sowie TWDavies, Magic, Divination and Demonology among the Hebrews and their Neighbours etc. London 1898 (auch als Dissert. Lpz. 1901).

lige Umgestaltung bis zur Unkenntlichkeit verwischt.

Weitaus die wichtigste Kulthandlung ist auf der naiven Stufe von Religiosität das Opfer. Dasselbe steht für die spätere israelitische Auffassung fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Gabe und zwar vor allem der Speisedarbietung an die Gottheit; auch Fett und Blut werden Hes. 44 7. 15 ausdrücklich als Speise Jahwes bezeichnet. Es kann nicht bezweifelt werden, daß dieser Gesichtspunkt auch in der vormosaischen Periode nicht ganz gefehlt hat, daß insbesondere Fruchtopfer den lokalen Numina durch das Auflegen im heiligen Bezirk (wie nachmals das der Schaubrote) oder durch Hineinwerfen in die heiligen Quellen dargebracht wurden. Auch das gewöhnliche Brandopfer, das der Gottheit ganz zugeeignet wurde (daher auch *kālîl*, Ganzopfer genannt) ist kaum anders, denn als Speisedarbietung, also als Gabe, aufzufassen. Andererseits aber ist es unmöglich, alle Opferriten aus diesem Gesichtspunkt zu erklären. Die außerordentliche Wichtigkeit, die offenbar dem Verfahren mit dem Blut des Opfertiers beigelegt wird, führt uns auf etwas anderes, nämlich die Idee der sakramentalen Kommunion, die durch das gemeinsame Verzehren des (eo ipso heiligen) Leibes des Opfertiers zwischen der Gottheit und ihren Verehrern hergestellt wird. Und da von uralten Zeiten her vor allem das Blut als Sitz des Lebens galt, so wurde die sakramentale Lebensgemeinschaft auf der frühesten Stufe sicherlich durch das Trinken des Opferbluts erzielt, desselben Bluts, das auch der Gottheit in irgend einer Form (durch Bestreichen ihres Bildes oder Altars, durch Ausgießen im heiligen Bereich u. a.) zugeeignet wurde. Eine deutliche Spur dieser Auffassung hat sich — wenn auch in sehr abgemilderter Gestalt — noch Ex. 24 5 ff. erhalten. Wenn Mose hier mit der einen Hälfte des Opferbluts den Altar, mit der anderen das Volk besprengt und so den Bund zwischen Jahwe und dem Volk besiegelt, so liegt der Schwerpunkt des Ritus eben in dem gleichmäßigen Anteil an dem die Kommunion stiftenden Blut, welches daher auch von Mose als „Bundesblut" bezeichnet wird.

Schon sehr frühzeitig wird sich bei fortschreitender Gesittung ein Grauen vor dem Trinken des Bluts eingestellt haben. Damit war von selbst eine Teilung in die heilige Speise gegeben: der Gottheit verblieb das Blut samt dem Fett (das letztere wohl deshalb, weil es sich am besten zur Zueignung an die Gottheit

vermittelst des Verdampfenlassens eignete), ihren Verehrern das Fleisch. Die sakramentale Kommunion kommt aber nach wie vor durch das Verzehren des Opfermahls an heiliger Stätte, dem Essen und Trinken vor Jahwe (in alter Zeit sicher im Angesicht des Gottesbildes) zum Ausdruck. Daß das Opferfleisch auch dieser sogenannten Mahlopfer den Charakter heiligen Fleisches trug, ergibt sich daraus, daß man die Vermischung heiliger und profaner Speise im Leibe durch Fasten vor dem Opfermahl zu verhüten trachtete. Diese sicher uralte Sitte wird uns nur als Kriegsbrauch (Jud. 20 26. 1 Sam. 7 6) und Trauerbrauch (1 Sam. 31 13 2 Sam. 3 35; anders 12 16) überliefert. Zu dem strengen Verbot des Blutgenusses, das sich nachmals auch auf nicht opferfähige Tiere erstreckte, mag ursprünglich noch etwas anderes mitgewirkt haben als die Vorbehaltung desselben für die Gottheit, nämlich die Furcht, mit dem Blut, dem Sitz des Lebens, noch eine zweite Seele in sich aufnehmen.

Ob außer den später gebräuchlichen Tieren von israelitischen Stämmen in vormosaischer Zeit noch andere zu Opfern verwendet wurden, entzieht sich unserer Kenntnis. Dagegen kann mit Sicherheit behauptet werden, daß in besonderen Fällen Menschenopfer als ein besonders wirksames Mittel zur Begütigung oder Gewinnung der Gottheit im Schwange gingen[1]). Dafür bürgt die Hartnäckigkeit, mit der bis ins 7. Jahrhundert die Opferung des Erstgeborenen als höchste Opferleistung betrachtet wird, trotz des deutlichen Protestes, der Gen. 22 (E) gegen diesen Wahn ausgesprochen wird. Denn die Lehre dieser Erzählung ist offenbar die: Jahwe läßt sich schon an der Gesinnung genügen, die zur Opferung des Liebsten bereit ist; statt der wirklichen Opferung eines Kindes aber hat er die stellvertretende Opferung eines Tieres angeordnet. Dennoch ließen Ahas (2 Kön. 16 3; höchstwahrscheinlich in der schweren Bedrängnis durch die verbündeten Aramäer und Ephraimiten) und Manasse (21 6) je einen Sohn „durchs Feuer gehen", und Mich. 6 7b wird offenbar sehr ernstlich erwogen, ob nicht die Opferung des Erstgeborenen als sicherste Sühne der Sündenschuld zu vollziehen sei.

Nach Stellen, wie Deut. 12 31. 2 Kön. 17 17. 23 10. Hes. 16 20f. 20 31. 23 37 ff. (über Jer. 19 5 siehe unten) gewinnt es den Anschein,

[1]) Vergl. zu dieser Frage die ausführliche Erörterung von AKAMPHAUSEN, Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion. Bonn 1896.

als ob derartige Menschenbrandopfer gar nicht Jahwe, sondern dem „Melech“ (LXX Moloch) oder [Himmels-]König als einem heidnischen Gotte dargebracht worden wären. Dem widerspricht aber, abgesehen von Gen. 22, ganz ausdrücklich schon Jud. 11 30 f. 36, wonach Jephtha seine Tochter gemäß seinem Gelübde Jahwe opfert. 2 Kön. 3 27 opfert der Moabitenkönig Meša seinen Erstgeborenen naturgemäß dem Landesgott Kamoš, aber der jetzt verstümmelte Schluß der Erzählung zeigt deutlich, daß der Erzähler von der Wirksamkeit eines solchen Opfers fest überzeugt war und eine gleiche Wirkung auf israelitischem Boden sicher auch von einem Jahweopfer erwartet hätte. Jer. 7 31. 19 5 (streiche die in LXX fehlende Glosse „als Brandopfer für den Ba'al“); 32 35 zeigen deutlich, daß die Kinderopfer nach dem herrschenden Wahn als Jahwe wohlgefällig galten. Und selbst Hesekiel, dem die Kinderopfer wie jede andere Form des Kultus in vorexilischer Zeit kurzweg als Götzendienst gelten, rechnet doch 20 25 f. die Opferung der Erstgeburten zu den „nicht ersprießlichen“ Satzungen, die Jahwe selbst dem Volk zur Strafe für seinen Abfall gegeben habe. Diese seltsame Aeußerung ist höchstwahrscheinlich so zu verstehen, daß das Gebot, die Erstgeburten des Viehs zu opfern, Anlaß geworden sei zu dem Wahn von der Gottwohlgefälligkeit der Menschenopfer.

Waren die Menschenopfer der Natur der Sache nach Brand- oder Ganzopfer, also vor allem wertvolle Gabe, so dürfte doch in der ältesten Zeit auch die Verwendung des Bluts eine wichtige Rolle dabei gespielt haben. Und da es sich bei den Kinderopfern um Blut handelte, das dem des Opfernden nächstverwandt war, so fällt diese Art von Opfern ohne Zweifel auch unter den Gesichtspunkt der Herstellung einer sakramentalen Kommunion zwischen dem Opfernden und der Gottheit. Etwas anderer Art sind dagegen zwei andere, sicher auch vormosaische Riten: der Ritus des Bundesschlusses durch das Zerhauen eines oder mehrerer Tiere zum Zweck des Hindurchschreitens der Bundschließenden zwischen den einander gegenüber gelegten Stücken, und der *hērœm* oder Bann.

Ersterer wird Gen. 15 9 ff. 17 (J) bei dem „Bund“ Jahwes mit Abraham von Gott allein angeordnet und vollzogen: handelt es sich doch nicht um einen Bund im gewöhnlichen menschlichen Sinne, sondern um eine religiöse *bᵉrît*, deren Wesen in der Anordnung, Forderung und Verheißung Gottes beruht. Gott

akkommodiert sich dabei den menschlichen Riten, indem er zwischen den Stücken der zerhauenen Tiere hindurchgeht — ganz wie nach Jer. 34 18 f. die sich Verpflichtenden zwischen den Stükken eines zerschnittenen Kalbes hindurchgehen. Das Ganze erinnert schon insofern an eine Opferhandlung, als die Gen. 15 9 aufgezählten Tierarten ebenso wie das Kalb Jer. 34 18 sämtlich zu den gewöhnlichen Opfertieren zählen; auch ist nicht unmöglich, daß das Blut dieser Tiere irgendwie als Opferblut verwendet wurde. Der eigentliche Kern des Ritus ist offenbar die Selbstverwünschung für den Fall des Bruchs der eingegangenen Verpflichtung[1]). Darauf führt deutlich 1 Sam. 11 7 (wie schon der ebenso zu deutende Vorgang Jud. 19 29), nur daß die Verwünschung ursprünglich wohl nicht den Rindern, sondern der eigenen Person des Pflichtvergessenen galt.

Der Bann (hebr. *ḥērem*)[2]) ist ursprünglich ohne Zweifel ein Kriegsbrauch und besteht in der (nach Num. 21 2. Jos. 6 17. 1 Sam. 15 3 ff. schon vor dem Kampf erfolgten) Weihung[3]) der Feinde und ihres gesamten Besitzes zur Vernichtung — im Israel der nachmosaischen Zeit natürlich zu Ehren Jahwes als des Kriegsgottes. Mit Recht bestreitet Schwally, daß dem Cherem der Charakter eines Opfers oder eines Weihgeschenks eigne. „Bannen" heißt der Vernichtung preisgeben; das religiöse Moment liegt in dem vollständigen Verzicht auf eine Nutznießung, und dieser Verzicht ist ein Ausdruck der Dankbarkeit dafür, daß der Kriegsgott die Feinde, die auch seine Feinde sind, und ihre Habe dem Sieger ausgeliefert hat. Die älteste Sitte schien die Niedermetzelung alles Lebendigen an Menschen und Vieh und die Verbrennung oder sonstige Zerstörung aller Bauten und Habe zu fordern. Vgl. Jos. 6 21. 24 nach der Eroberung Jerichos; 8 24 ff. 28. 10 28 1 Sam. 15 8 ff. (wo die Verschonung der besten Tiere zu nachträglicher Opferung und die Nichttötung des Amalekiterkönigs Agag dem Saul von Samuel zum Verbrechen gemacht wird);

[1]) FSchwally, Semitische Kriegsaltertümer. 1. Heft: Der heilige Krieg im alten Israel (Lpz. 1901). S. 54. bezeichnet das Verfahren Sauls 1 Sam. 11 passend als einen „Schwur- oder Bundesritus"; die zerstückten Leiber haben in allen den obenerwähnten Fällen die Bedeutung eines „Eidopfers", zu welchem sich auch in anderen Religionen zahlreiche Analogieen finden.

[2]) Vgl. hierzu Schwally, Der heilige Krieg (s. vor. Note), S. 29 ff.

[3]) Jerem. 12 3 entspricht „weihe (eig. heilige) sie für den Tag des Würgens" genau dem sonst gebrauchten „bannen".

22 19 (obschon dort der Name Cherem nicht gebraucht wird). Mich. 4 13 wird in einer eschatologischen Weissagung die Weihung aller Habe der Jerusalem belagernden Völker angekündigt. Etwas abgemildert erscheint die ursprüngliche Strenge, wenn nach Deut. 2 34 f. 3 6 f. Jos. 8 2. 27. 11 14 zwar alle Menschen getötet werden, das Vieh und die Habe jedoch den Israeliten als Beute zufallen sollen. Nach Deut. 20 16 ff. ist an den kanaanitischen Städten der Bann in vollster Strenge zu vollziehen, während nach V. 13 ff. in den fernliegenden nichtkanaanitischen Städten nur alle Männer zu töten, Weiber, Kinder, Vieh und bewegliche Habe dagegen als Beute zu betrachten sind. So geschieht es Num. 31 7 ff. gegenüber den Midianitern; doch wird V. 17 f. von Mose nachträglich auch die Tötung aller weiblichen Gefangenen, mit Ausnahme der noch jungfräulichen, gefordert. Eine anderweitige Milderung liegt endlich in der Möglichkeit, einen Teil der Gefangenen zu Sklaven des Heiligtums zu machen: vgl. Jos. 9 23 und die *nᵉṯînîm* oder „Geschenkten" im nachexilischen Tempeldienst.

Dem Cherem als der feierlichen Weihung zur Vernichtung können jedoch auch Israeliten verfallen und zwar sowohl Gemeinschaften als einzelne. So fordert Deut. 13 16 ff. die Tötung aller Bewohner einer götzendienerischen israelitischen Stadt und die Verbrennung aller ihrer Habe als „Ganzopfer für Jahwe" [1]). Jud. 20 48 werden alle Glieder des Stammes Benjamin wegen einer Schandtat zu Gibea getötet, ihre Städte verbrannt; 21 10 ff. wird der Bann an allen Bewohnern von Jabeš in Gilead bis auf 400 Jungfrauen, deren man dringend bedurfte, vollstreckt. Daß der, welcher sich diebisch an Gebanntem vergreift, selbst dem Banne verfällt, weil er das auf dem Gebannten lastende Verbot („Tabu") gebrochen hat, lehrt das Beispiel Achans Jos. 7 1 ff. Der „heftige Zorn Jahwes", der zunächst auf dem ganzen Volke lastet (V. 12 ff.), wird erst durch die Steinigung Achans gestillt (V. 26). Auch 1 Sam. 14 45 ist schwerlich anders zu verstehen, als daß der auf Jonathan lastende Fluch (vgl.

[1]) Nach dem oben Bemerkten kann dies nicht so gemeint sein, daß die Vernichtung infolge der Bannung tatsächlich ein Ganz- oder Brandopfer darstellte, sondern nur vergleichsweise: eben so wohlgefällig wie ein Brandopfer. Sehr passend verweist Schwally auf die Aeußerung Meša's auf seinem Denkstein Zeile 11 f.: „und ich tötete das ganze Volk aus der Stadt, eine Augenweide für Kamoš und für Moab." So erklärt sich auch, daß die Antastung des Gebannten den Zorn der Gottheit erregt (Jos. 7 25).

V. 24), den er sich durch den Bruch des Verbotes Sauls als einer Art von Cherem zugezogen hat, durch die Auslosung und Tötung eines Ersatzmanns gesühnt wird. 2 Sam. 21 3 ff. wird Israel von den Folgen des Fluchs der Gibeoniten durch die Auslieferung und Tötung von 7 Gliedern der Familie Sauls, der den Fluch verschuldet hatte, befreit.

Eigentümlich ist Lev. 27 28 ff. die Voraussetzung, daß ein Israelit irgend ein Stück seines Besitzes, auch Menschen (Sklaven oder Kriegsgefangene?) und Vieh „bannen" könne. Alles so gebannte ist Jahwe hochheilig; sind es Menschen, so müssen sie getötet werden. —

Daß sich in der ältesten Zeit keine Spur von Trankopfern aus Wein zeigt, erklärt sich sehr einfach daraus, daß solche erst nach der Gewöhnung an den Weinbau in Kanaan möglich waren. Dagegen sind die (1 Sam. 7 6, vergl. auch 2 Sam. 23 15 ff.) als Bittopfer vor dem Kampf erwähnten Wasserlibationen höchstwahrscheinlich Ueberbleibsel aus einer Zeit, wo das Wasser (in der Wüste!) als ein höchst wertvoller Stoff galt. Außerordentliche Anlässe wie der Krieg (s. u.) ließen die uralte Kultsitte wieder aufleben.

Ueber die gewöhnliche Opferpraxis belehrt uns schon der Name des Altars: *mizbeaḥ*, d. i. Schlachtort. Danach wurden also die Opfer, wie dies auch Gen. 22 9 voraussetzt, auf dem Altar selbst geschlachtet. Die Hörner des Altars, die nachmals bei der Verwendung des Opferbluts (Lev. 4 7 u. a.), sowie als schutzsichernd (1 Kön. 1 50 f., 2 28) eine Rolle spielen, gehen höchstwahrscheinlich auf die Sitte zurück, die Haut des Opfertieres samt den Hörnern über den Altar zu breiten. Diese Sitte ist auch im heidnischen Kultus nachzuweisen und somit wohl älter als der Jahwismus. Dafür spricht schon, daß in der ältesten Zeit entweder größere platte Steine (Jud. 6 20. 13 19. 1 Sam. 6 14. 14 33 ff.) oder eine Aufschichtung von Rasen oder unbehauenen Feldsteinen (Ex. 20 24 f.) als Altäre dienten. Die Anbringung künstlicher Hörner erfolgte sicher erst dann, als die Altäre aus anderen Stoffen kunstvoll errichtet wurden. Die Deutung der Hörner als der Symbole der Stärke im Zusammenhang mit dem Kultus Jahwes als Stiergott könnte also jedenfalls erst später eingedrungen sein. Die im Priesterkodex (Ex. 27 2; vgl. Hes. 43 15. 20) wohl nach längst bestehender Praxis geforderte Vierzahl der Hörner (an den vier Ecken des Altars)

beweist nichts gegen die einstige Zweiheit.

Als notwendiger Bestandteil einer Kultstätte galt in der ältesten Zeit wohl immer ein Malstein (*maṣṣēbāh*) und ein heiliger Baum oder doch in Ermangelung eines solchen ein heiliger Baumstumpf oder Pfahl. Wenn es nach Ex. 23 24. 34 13. Deut. 7 5. 12 3 scheint, als ob die Malsteine erst in Nachahmung kanaanitischer Kultsitten in Israel aufgekommen seien, so widerspricht dem der oben (S. 13 ff.) besprochene Glaube, daß die Maṣṣebe der Sitz des numen loci sei. Dieser Glaube stammte aber bereits aus der Zeit des Polydämonismus. Der Jahwismus behielt davon soviel bei, daß auch ihm die Maṣṣebe als Symbol und Bürgschaft der Nähe Jahwes galt. Um so begreiflicher ist es, daß man noch bis in die späte Königszeit an den Maṣṣeben keinen Anstoß nahm. Gen. 31 45. 51 f. dient die Maṣṣebe als Zeuge für den Vertrag zwischen Jakob und Laban. Mose selbst errichtet neben einem Jahwealtar am Sinai 12 Malsteine „nach der Zahl der Stämme Israels" (Ex. 24 4). Diese Steine können für den Erzähler unmöglich dieselbe Bedeutung haben, wie der heilige Stein von Bethel für den Erzähler von Gen. 28 17 f. Die beiden aus Erz gegossenen Säulen am Eingang des Salomonischen Tempels (1 Kön. 7 15 ff.) stellen wohl auch nur eine Art von Maṣṣeben dar. Nach 2 Kön. 12 10 (lies mit LXX „neben die Maṣṣebe" anstatt „neben den Altar") befand sich eine Maṣṣebe im Vorhof des Tempels; Hos. 3 4 rechnet sie zu den selbstverständlichen Bestandteilen eines geordneten Jahwekultus, und auch Jes. 19 19 ist sie nicht ein Obelisk, sondern samt dem Altar einfach Kennzeichen eines dem Jahwekultus geweihten Bezirks. Nach 2 Kön. 18 4 soll bereits Hiskia die Maṣṣeben zertrümmert haben; doch ist dies wohl eine Vorausdatierung der Kultusreform Josias (23 14). Denn ein Verbot der Maṣṣeben findet sich (falls nicht Mich. 5 12 bereits der Zeit Manasses angehört) erst im Deuteronom (16 22; vergl. auch Jer. 2 27, falls sich dort der Spott des Propheten auf Ascheren [s. u.] und Maṣṣeben bezieht, und Lev. 26 1). Wie der Höhendienst wird auch die Errichtung von Ascheren und Maṣṣeben den Königen vor Josia von den deuteronomistischen Redaktoren des Königsbuchs (1 Kön. 14 23 2 Kön. 17 10) als Verschuldung angerechnet.

Wie die Maṣṣebe muß auch die Aschere (*ʾᵃšērāh* Plur. *ʾᵃšērîm*), d. i. der heilige Baumstumpf oder Pfahl, zu den Ueberbleibseln des vorjahwistischen Kultus gerechnet werden, obschon

auch sie Jahrhunderte lang ganz unbefangen den Jahwealtären (wie Jud. 6 25 ff. einem Altar des Ba'al) beigesellt wurde. Sie ist ohne Zweifel ein Ersatz für den heiligen Baum (s. o.), den man nicht überall (so besonders bei schnell errichteten Altären in der Steppe) beschaffen konnte. Da aber die stehenden Heiligtümer auf den Höhen wohl immer auch üppig grünende Bäume neben sich hatten, so war zur Erwähnung der Ascheren weniger Anlaß. (1 Kön. 14 23 2 Kön. 17 10 sind sie ein Pleonasmus, der sich wohl nur aus dem Bestreben des Deuteronomisten erklärt, sowohl die Bäume als die Ascheren zu rügen). Daß die angeblich von Hiskia (2 Kön. 18 4) umgehauene und von Manasse (21 3) erneuerte Aschera noch bis zur Zeit Josias im Tempel stand, lehrt ihre Wegschaffung und Verbrennung im Kidrontal 2 Kön. 23 6. Ebenso stand eine (nach 1 Kön. 16 33 erst von Ahab angefertigte) Aschera zu Samaria, 2 Kön. 13 6 (vergl. auch 1 Kön. 14 15 2 Kön. 17 16). Das Gebot, die heidnischen Ascheren umzuhauen (Ex. 34 13 Deut. 7 5) oder zu verbrennen (Deut. 12 3), schließt natürlich zugleich eine Verwerfung der israelitischen ein; ausdrücklich verboten werden die letzteren Deut. 16 21; vergl. auch Mich. 5 13, wo ihre Ausreißung angekündigt wird; Jer. 17 2. Jes. 27 9 und den späten Zusatz zu Jes. 17 8. Außer vielleicht Mich. 5 13 reicht keine dieser Stellen über die Zeit Josias hinauf.

Von der Aschera als dem heiligen Pfahl ist natürlich die Göttin Aschera, deren Existenz nunmehr durch die Tell-el-Amarna-Briefe zweifellos erwiesen ist, gänzlich zu trennen. Ihre Verehrung (1 Kön. 15 13 2 Kön. 21 7. 23 4) ist schlechthin Götzendienst, fällt also nicht in den Bereich der Religion Israels.

Daß außer den Maṣṣeben und Ascheren noch irgendwelche Bilder die Nähe der Gottheit repräsentierten, läßt sich für die vormosaische Zeit wenigstens nicht beweisen. Dafür spricht höchstens die Zähigkeit, mit der auch der Jahwekult sehr lange an dem Gebrauch von Jahwebildern festhielt, und es ist nicht unmöglich, daß sich in ihnen die Gestalt einstiger Elimbilder fortvererbte. Dagegen ist ausgeschlossen, daß im Bereich des Jahwekultus jemals andere als Jahwebilder geduldet worden wären. Dies gilt sicher auch in betreff der Theraphim, mögen diese auch ursprünglich aus heidnischem Bereiche stammen, und die ganze Frage ist somit im Zusammenhang des vorprophetischen Kultus Israels zu behandeln.

Dagegen hat sich im Jahwekultus noch eine Reihe von Kultsitten erhalten, die um so sicherer aus der vormosaischen Zeit stammen, als sie sämtlich in den Bräuchen der heidnischen Semiten ihre Analoga haben. Dahin gehört das Barfußgehen an heiliger Stätte (Ex. 3 5. Jos. 5 15; auch das Barfußgehen aus Trauer, 2 Sam. 15 30. Jes. 20 2 ff., steht wie die sonstige Entblößung nach dem oben Dargelegten ursprünglich unter religiösem Gesichtspunkt); das Reinigen des Leibes und der Kleider (Ex. 19 10 und öfter) vor dem Hinzutreten zur Gottheit, sowie das Wechseln der Kleider (Gen. 35 2). Wenn im priesterlichen Gesetz das Waschen des Leibes und der Kleider beständig befohlen wird, um die verlorene levitische Reinheit wiederzugewinnen, so ist dies dort gewiß in erster Linie so gemeint, daß die äußere, physische Reinheit Symbol und Darstellung der inneren sein soll. Immerhin liegt aber doch zugleich ein Ueberrest der Auffassung vor, die mittelst der äußeren Reinigung eine direkte Schädigung durch Dämonen oder auch eine erzürnte Gottheit zu beseitigen trachtet. Und wenn Ex. 28 43. Lev. 6 4. 16 23 den Priestern eingeschärft wird, daß sie die priesterlichen Gewänder nur bei der Ausübung des Kultus tragen dürfen, so zeigt die ältere Stelle Hes. 44 19, daß dadurch nicht bloß eine Profanierung der heiligen Kleider selbst verhütet werden soll. Vielmehr besteht die Gefahr, daß die Berührung mit den heiligen Kleidern das Volk „heilige", d. h. geradezu: dem Heiligtum verfallen lassen würde, so daß es einer Lösung bedürfte. Auch darin tritt wieder jene uralte Auffassung hervor, nach der jede engere Berührung mit der Gottheit oder dem ihr Geweihten, wenn nicht todbringend, so doch gefährlich ist. Zu der engeren Berührung gehört aber auch das Anblicken; daher die Verhüllung des Hauptes in der Nähe der Gottheit, wie sie Ex. 3 6 von Mose, 1 Kön. 19 13 von Elia berichtet wird. Auch Gen. 16 13. 32 31, Ex. 19 21. 33 20 tritt uns dieselbe Idee entgegen, daß der Anblick der Gottheit tötet, zwar überall in Beziehung auf Jahwe, aber sicher zugleich als Erbteil aus vorjahwistischer Zeit.

Von Priestern in vorjahwistischer Zeit hat sich keine Erinnerung erhalten. Jedenfalls bedurfte man ihrer nicht zum Opfern, da dieses auch im Jahwekultus ebensogut von einem jeden Hausvater verrichtet werden konnte. Die niederen Dienste versahen dabei, wie noch unter Mose (Ex. 24 5), die jungen Leute.

Dagegen deuten Bezeichnungen wie „Orakelterebinthe“ (s. o. S. 15) auf das Vorhandensein von Orakelpriestern an bestimmten Heiligtümern, wie Gen. 25 22 naiverweise ein Jahwe-Orakel zur Zeit Rebekkas vorausgesetzt wird.

Aus verschiedenen Stellen hat man (im Zusammenhang mit der Hypothese vom Ahnenkult) schließen wollen, daß als Sakralgemeinde zunächst immer nur die Familie oder das Geschlecht gegolten habe. So werde Ex. 21 6 der Sklave, der nicht frei ausgehen will, vor Gott an die Türpfoste geheftet und so der Sakralgemeinde eben dieses Gottes einverleibt. Der Passahritus (s. u.) setzt gleichfalls die Familie als Sakralgemeinde voraus. 1 Sam. 20 6 ist von einem Jahresopfer des Geschlechtes Davids die Rede. Aber dies schließt doch nicht aus, daß David gleichzeitig (V. 5) bei dem Opfermahl (denn den Charakter eines solchen trägt in alter Zeit jedes Essen vom Fleisch opferfähiger Tiere) am Neumond vermißt wird, und auch sonst waren der Anlässe soviele, bei denen die Sakralgemeinschaft unmöglich auf eine Familie oder auch auf ein Geschlecht beschränkt werden konnte. So bildeten im Kriege, der überhaupt für die altsemitische Anschauung unter den Gesichtspunkt einer Kultushandlung fällt, offenbar alle mitkämpfenden Volksgenossen eine Sakralgemeinschaft, die gemeinsam „den Krieg heiligt“, d. h. sich durch Enthaltung von Weibern (vergl. 1 Sam. 21 6, wo David ein kriegerisches Unternehmen fingiert; 2 Sam. 11 11), sowie durch Inaugurationsopfer (1 Sam. 7 9. 13 12, wo die Opfer „Jahwe begütigen“ sollen) für den Kampf weihte, ganz wie sich das Volk Ex. 19 15 durch Enthaltung von den Weibern für das Nahen zur Gottheit bereitet. Auch die für unsere Begriffe eigentümlichen Vorschriften Deut. 20 5—7. 23 10—15 erklären sich als Ueberbleibsel aus einer Zeit, die gewisse körperliche Verrichtungen, insbesondere auch das Geschlechtsleben, durch die Dämonen gefährdet glaubte[1]).

[1]) Vergl. die höchst instruktiven Ausführungen Schwallys in „Der heilige Krieg im alten Israel“, besonders S. 45 ff. über die Kriegsweihe (Jos. 3 5. Mich. 3 5. Jer. 6 4 u. a.), auch durch Salbung des Schilds (2 Sam. 1 21) und Waffenweihe (Jer. 22 7), sowie durch Brandopfer, die in der ältesten Zeit zugleich die feierlichste Form der Sühnopfer darstellen (1 Sam. 7 9. 13 9. 12). Auch das Wachsenlassen der Haare (wenn dieses Jud. 13 5 als allgemeine Kriegersitte gemeint ist!) ließe den Krieger als *nāzir* oder Geweihten erkennen. Zu weit scheint Schwally zu gehen, wenn er (S. 74 ff.) die Gefahr für den Neuvermählten darin erblickt, daß

Ob in vormosaischer Zeit ein Opferkultus an bestimmten öfter wiederkehrenden Terminen geübt wurde, entzieht sich unserem Urteil. Eine Sabbatfeier ist höchst unwahrscheinlich, obschon die Heiligkeit des Sabbats Gen. 2 3 (P) bis an den Anfang der Welt zurückdatiert wird. Eher wäre — und zwar wiederum im Zusammenhang mit der Furcht vor dämonischen Einflüssen, eine regelmäßige Neumondfeier denkbar, da sich von einer solchen die deutlichsten Spuren (siehe unten § 12) bis tief in die Königszeit finden, ohne daß irgendwelcher Zusammenhang mit dem Jahwismus erkennbar wäre. Daß von den späteren Jahresfesten die für die Nomadenzeit Israels nicht in Betracht kommen können, die ihre Wurzel im Acker- und Weinbau hatten, versteht sich von selbst; sie sind sämtlich erst kanaanitischen Ursprungs. Dagegen setzt die alte Ueberliefererung deutlich voraus, daß das Passahfest (natürlich in seiner ursprünglichen, dem Fest der ungesäuerten Brote gegenüber durchaus selbständigen Bedeutung) schon in vormosaischer Zeit üblich war. Wenn Mose und Aaron Ex. 5 3 vom Pharao fordern: „laß uns drei Tagereisen weit in die Steppe ziehen, um Jahwe, unserem Gott, Opfer zu bringen", und diese Forderung 7 16. 26 etc. vor jeder Plage wiederholen, so besteht dabei die Voraussetzung, daß sie in der Steppe ein längst hergebrachtes Opferfest feiern wollen. Denn Mose motiviert 8 22 das Wegziehen aus dem Lande damit, daß sie dabei Opfer zu bringen pflegen, die den Aegyptern ein Greuel sind, und 10 9 sagt er ausdrücklich: wir haben das Fest Jahwes zu feiern. Auch 12 21 (J) lautet die Anweisung: schlachtet das Passah! Auch hier wird es somit (wie noch bei P, Ex. 12 11: ein Passah ist es für Jahwe) als etwas längst bekanntes vorausgesetzt — in Widerspruch mit den Anordnungen V. 22 ff., die das Ritual erst bei Gelegenheit des Auszugs aus Aegypten entstanden sein lassen, und mit der Herleitung des Namens des Passah (hebräisch *pæsaḥ*) von *pāsaḥ*, vorübergehen. Mit dieser Deutung aus dem schonenden Vorübergehen Jahwes an den Wohnungen der Israeliten, während er die Erstgeburten der Aegypter schlug (so Ex. 12 27), läßt sich jedoch nicht vereinigen, daß im ältesten Sprachgebrauch

er sich durch die Beteiligung am Krieg der Abschweifung zu einem andern Kultus schuldig mache. Eher läßt sich hören, daß er die Verwünschungen der Frau zu fürchten hatte, oder daß die Einweihung eines neuen Hauses zur Vertreibung der feindlichen Dämonen unerläßlich schien.

pæsaḥ das sogen. Passahlamm oder (Deut. 16 2) die sonst zum Opfer verwendeten Tiere (vergl. die Wendungen: „das Passah schlachten, braten, essen") zu bezeichnen scheint. Daran scheitert [1]) auch die Herleitung von *pāsaḥ*, hinken (vergl. dazu das Hinken der Ba'alspropheten um den Altar, 1 Kön. 18 26, und das sicher aus uralter Zeit stammende Hinken der Mekkapilger um den heiligen Stein in der Ka'aba), obschon sie an sich durch die Analogie von *ḥāgag*, eig. tanzen oder im Reigen umschreiten, „ein Fest feiern", empfohlen wird. Verzichtet man auf eine Etymologie, so bleiben doch sonst noch hinreichende Anhaltspunkte, um den ursprünglichen Charakter des Passah zu ermitteln [2]). Ex. 34 19 lehrt, daß im Monat Abib, in den der Auszug fiel, die Vieherstlinge, genauer: der erste männliche Wurf von Schafen und Rindern, geopfert wurden. Nach 5 3 sind diese Opfer in der Steppe zu bringen, damit Jahwe das Volk nicht durch Pest oder Schwert heimsuche. Es sind also Sühn- oder Begütigungsopfer. Ganz denselben Charakter trägt aber auch das Ritual des Passahmahls, mag auch die nachmalige Motivierung noch so viel von der ursprünglichen Bedeutung verwischt haben [3]) und im Priesterkodex sogar der Opfercharakter gänzlich aufgegeben sein. Das Verzehren des Passahlammes (ob ursprünglich eines der Vieherstlinge, während die übrigen als Brand- oder Ganzopfer dargebracht wurden?) ist zweifellos ein von der Familie als Sakralgemeinde abgehaltenes Opfer-

[1]) Anders urteilt allerdings Toy, The Meaning of Pesach (Journ. of bibl. Liter. 1898, S. 178 ff.). Nach ihm war Pesach ursprünglich ein ritueller Tanz mit Lammesopfer, und der Name wurde erst später auf das Opfer übertragen.

[2]) Vergl. über die neuesten Deutungen des Wortes (darunter auch die Zusammenstellung mit assyr. *pašâḫu*, sich beruhigen, also „Beruhigung des Zorns der Gottheit") Riedel in der Zeitschrift für die alttestam. Wissenschaft 1900, S. 319 ff. Nach ihm soll *pæsaḥ* das ägyptische *pōseḥ*, „Ernte" sein. Für ein uraltes, allgemein semitisches, die Besänftigung der Gottheit bezweckendes Reinigungsopfer erklärt das Passah Schäfer, Das Passah-Mazzoth-Fest nach seinem Ursprunge, seiner Bedeutung und seiner innerpentateuchischen Entwickelung. Gütersloh 1900. Dabei leugnet jedoch Schäfer den vormosaischen Ursprung des Passah; es sei von Anfang an samt dem zu ihm gehörenden Mazzothfest (das an die Eile des Auszugs erinnern soll!) ein historisch-theokratisches Fest gewesen. Die Beweisführung steht sichtlich unter dem Bann der Tradition.

[3]) Daß Passah und Erstgeburtsopfer ursprünglich nicht zusammengehört hätten (so Volz in der Theol. Literaturzeitung 1901, Sp. 635 f.) scheint mir zum mindesten nicht beweisbar.

mahl; denn das Fleisch ist heilig und nichts davon darf bis zum Morgen übrig bleiben, das Blut wird an die Oberschwelle und die Türpfosten gestrichen, um so die Bewohner vor der Pest zu schützen. Der späteren Auffassung hat dieser Teil des Rituals nur noch die Bedeutung einer Erinnerung an einstige Verschonung vor bestimmter Gefahr. Ursprünglich suchte man, wie die zahlreichen und uralten heidnischen Analogieen lehren, durch die Bestreichung mit Opferblut alljährlich Haus und Vieh vor dämonischen Einflüssen, insbesondere vor der Pest oder sonstiger Krankheit zu behüten.

Das unmittelbar auf das Passah folgende Mazzothfest könnte nur dann in enge Beziehung zu ersterem gesetzt werden, wenn man mit Beer (nach Holzinger, Theol. Literaturzeitung 1901, Sp. 588), in den Mazzen einfach eine Erinnerung an die Nomadenzeit erblickt, in der Israel nach Beduinenart ungesäuerte Brote aß. Als man das Nomadenleben verpönte (Gen. 4 14), wurden die Mazzen zu einem „Brot des Elends". Gegen die Annahme, daß die Mazzen das aus dem neuen Getreide gebackene Brot darstellten (und somit ein agrarisches Fest voraussetzten), spreche besonders ihre Verwendung beim Opfer das ganze Jahr hindurch, wie nicht minder ihre Verwendung als profane Speise. Dabei ist nur bedenklich, daß man die Erinnerung an einen nachmals verpönten Zustand festlich (und zwar 6 Tage lang) begangen haben sollte durch eine Zurückversetzung in ihn. Dazu kommt, daß der agrarische Charakter des Frühlingsfestes durch Deut. 16 9 und die Darbringung der sogen. Webegarbe (Lev. 23 10 ff.) doch gesichert scheint.

Für den Festcharakter der Schafschur zeugt noch 1 Sam. 25 11 ff. und 2 Sam. 13 23 ff. (vergl. auch Gen. 31 19. 38 12 f.). Es ist jedoch begreiflich, daß dieses für den Nomaden hochwichtige Fest nachmals gegen die gemeinsam gefeierten agrarischen Feste mehr zurücktrat. Ueber den Verlauf eines jeden Festes gibt Ex. 32 6 eine Auskunft, die sicher auch für die vormosaische Zeit zutrifft: Opfer, Opfermahl, Belustigung (wohl vor allem durch Reigentänze). Gar manches, was nachmals den gerechten Zorn der Propheten erregte, mag seine Wurzel bereits in den Kultsitten der vormosaischen Zeit haben und nicht erst dem üblen Beispiel der Kanaaniter entstammen.

Unter religiösem Gesichtspunkt stehen endlich noch zwei Bräuche, deren Ursprung gleichfalls zweifellos in die vormo-

saische Zeit hinaufreicht: die Beschneidung und die Blutrache.

Jeder Versuch, die Beschneidung [1]) lediglich aus sanitären Beweggründen zu erklären, gilt jetzt mit Recht als veraltet. Ebensowenig kann sie etwa als symbolische Abmilderung einstiger Kinderopfer oder auch der Selbstentmannung zu Ehren einer Gottheit betrachtet werden. Vielmehr steht die Beschneidung bei zahlreichen (auch semitischen) Stämmen in deutlichem Zusammenhang mit dem Eintritt der Mannbarkeit des Knaben; sie ist das Zeichen der Reife und damit der vollen Zugehörigkeit zu den waffenfähigen Männern des Stammes. Da sie aber zugleich religiöse Bedeutung hat (denn *ʿārēl*, unbeschnitten, ist identisch mit [religiös] „unrein" und daher ein arges Schimpfwort), so kann sie ursprünglich nur ein Akt der Weihe für eine Stammesgottheit oder irgend einen bestimmten Dämon gewesen sein. So dient sie zugleich als Stammeszeichen [2]), wie als Schutzmittel gegen den schädigenden Einfluß anderer Dämonen. Auch im Jahwismus ist die Beschneidung in erster Linie Zeichen der Zugehörigkeit zu dem Volk und dem Kultus Jahwes, wenn auch die spezifisch theologische Deutung derselben als eines Bundeszeichens erst der spätesten Stufe (P) angehört. Die älteste Ueberlieferung über den Ursprung der Kinderbeschneidung lesen wir Ex. 4 24 ff. bei J. In dieser jetzt wohl verstümmelten Stelle besteht die Voraussetzung, daß Mose den Zorn der Gottheit (hier natürlich bereits Jahwes) erregte, weil er bei der Hochzeit mit Zippora nicht beschnitten war, wie es die religiöse Sitte (vgl.

[1]) Vgl. hierzu HPloss, Geschichtliches und Ethnologisches über Knabenbeschneidung (deutsches Archiv für Geschichte der Medizin und medizinischen Geographie VIII, 3, S. 312 ff.). Plafargue, La circoncision, sa signification sociale et religieuse (Bulletins de la soc. d'anthropologie de Paris. Serie III, Tome X, 3, S. 420 ff.). PCRemondino, History of Circumcision from the earliest Times to the Present. Philad. 1891. AGlassberg, Die Beschneidung etc. Berlin 1896. SKohn, Die Geschichte der Beschneidung bei den Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Frankfurt a. M. 1902 (hebräisch!).

[2]) Als solches scheint sie in eine Zeit hinaufzureichen, wo die Männer noch nackt gingen; vgl. Gunkel, Ueber die Beschneidung im A. Test., Archiv für Papyrusforschung II, 1, S. 13 ff. (gegen Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen [Straßburg 1901], nach welchem Israel die Beschneidung vom ägyptischen Priesteradel übernommen haben soll, während Gunkel mit Recht die Beschneidung aller Aegypter annimmt).

dazu auch Gen. 34 22 ff. bei J) erforderte. Zippora rettet ihn vor dem Ueberfall Jahwes, indem sie mit einem Stein (vergl. hierzu auch die Steinmesser Jos. 5 3, ein Beweis für das hohe Alter des Brauchs!) ihren Sohn beschneidet und mit der abgeschnittenen, noch blutenden Vorhaut die Scham Moses berührt mit den Worten: du bist mir ein Blutbräutigam! Das kann nur heißen: sie überträgt die Wirkung der Beschneidung des Kindes symbolisch auf den Gatten und erklärt ihn für einen solchen, der er schon bei der Hochzeit hätte sein sollen, nämlich ein durch Beschneidungsblut geweihter und damit vor dem Zorn der Stammesgottheit geschützter Bräutigam. Ob etwa in uralter Zeit das bei der Beschneidung vergossene Blut noch zu irgendwelcher sakralen Handlung verwendet wurde, muß auf sich beruhen. Ein anderer Bericht über den Ursprung der Beschneidung findet sich in dem ursprünglichen Text von Jos. 5 2 ff.; zu diesem gehören V. 2 ohne die harmonistischen Zutaten „wiederum" und „zum zweiten Male", ferner V. 3. 8. 9. Danach beschnitt Josua die Israeliten beim Hügel der Vorhäute mit steinernen Messern, und der Ort hieß davon Gilgal, d. i. „Abwälzung", nämlich der Schande, die in der Unreinheit des Unbeschnittenseins bestand und den Hohn der Aegypter hervorrief. Wie Stade (ZATW 1886, S. 132 ff.) gezeigt hat, liegt hier eine etymologische Legende vor, die den Namen Gilgal erklären will; in Wahrheit ist der „Hügel der Vorhäute" so zu erklären, daß dort bei dem alten Heiligtum Gilgal die benachbarte (benjaminitische) Jugend gemeinsam beschnitten und die Vorhäute in jenem Hügel vergraben wurden. Wenn endlich der Priesterkodex (Gen. 17 10 ff.) die Einführung der Beschneidung als des „Bundeszeichens" auf ein Gebot Jahwes an Abraham zurückführt, so erklärt er damit die Tatsache, daß alle Nachkommen Abrahams, die Araber, Edomiter, Moabiter und Ammoniter (allerdings auch die Aegypter und Phönizier, dagegen nicht die Philister) beschnitten waren.

Daß auch die Blutrache, die Gen. 4 14 und 23 ff. bereits für das erste Menschenalter vorausgesetzt wird, tatsächlich der vormosaischen Zeit entstammt, beweist ihre weite Verbreitung auch bei den heidnischen Semiten und anderwärts. Für den ursprünglichen religiösen Charakter der Sitte spricht schon die außerordentliche Zähigkeit ihrer Beibehaltung — eine Zähigkeit, die ohne religiöse Motive schwer denkbar wäre. Der nähere Zusammenhang ist für uns allerdings nicht mehr recht durchsichtig.

Nach der schon oben behandelten Erzählung 2 Sam. 21 1ff. (vgl. besonders „vor Jahwe“ V. 9) scheint es, daß die Tötung des Mörders ursprünglich als ein Opfer betrachtet wurde, durch dessen Darbringung der Zorn der Stammesgottheit beschwichtigt wurde. Dieser Zorn entspringt nach der Auffassung der ältesten Zeit weniger aus (später durchaus maßgebenden; vgl. z. B. Gen. 9 6) ethischen Motiven, als aus der Schädigung, die der Gottheit durch den Verlust eines ihr gehörenden Lebens widerfahren ist, und da die Stammesgenossen, in erster Linie die Familie, für die Erhaltung der dem Gotte gehörendem Leben haftbar sind, so lastet auf ihnen so lange eine Blutschuld, bis durch die Tötung des Mörders Sühne geschafft ist. Der ursprüngliche Mangel ethischer Gesichtspunkte geht schon daraus hervor, daß zwischen Mord und unvorsätzlichem Totschlag kein Unterschied gemacht wird; noch Deut. 4 41 ff. (wohl aus P nachgetragen) und Num. 35 22 ff. wird das gute Recht des Bluträchers auch gegenüber dem bloßen Totschläger ideell anerkannt, wenn auch Fürsorge getroffen wird, dieses Recht durch die Bergung des Totschlägers in einer Asylstadt illusorisch zu machen. Der Jahwismus vermochte also die tiefeingewurzelte Sitte nur zu mildern, nicht sie gänzlich zu beseitigen. Aus der (zwar fingierten, aber doch sicherlich genau dem wirklichen Leben entsprechenden) Erzählung 2 Sam. 14 6 ff., wo „das ganze Geschlecht“ die Auslieferung des Brudermörders verlangt, erfahren wir, daß doch gelegentlich die Blutrache durch das Einschreiten des Königs sistiert werden konnte. Dabei läßt indes das Weib von Thekoa (V. 9) durchblicken, daß die Verhinderung der Blutrache möglicherweise eine Schuld auf den König bringen könne. Auch darin zeigt sich wieder die mechanische Betrachtungsweise der uralten starren Sitte.

Blicken wir zurück auf die Ergebnisse, die wir für die vormosaische Periode der Religion Israels gewonnen haben, so ist es eine nicht geringe Zahl von Beobachtungen, die wir für jene entlegenen Zeiten feststellen konnten, und die für das Verständnis des späteren Jahwismus von größter Bedeutung sind. Was den Gottesbegriff jener Periode anlangt, so konnte von einem solchen nur erst in sehr beschränktem Sinne die Rede sein. Als der Hauptinhalt des noch in seinen ersten Anfängen befindlichen religiösen Empfindens war die Furcht vor dem beständig drohenden, immer aber unberechenbaren Einfluß dämonischer Mächte

zu betrachten. Diese Mächte sind sehr verschiedener Art und es wäre vergebliche Mühe, sie in irgend ein System bringen zu wollen oder auch irgend welche Reflexion über ihr Wesen und ihre Behandlung bei dem Naturmenschen jener Periode vorauszusetzen. Man glaubt blindlings an sie auf Grund einer mit der Geburt ererbten Gewohnheit, und man verhält sich gegen sie nach dem uralten, heiligen und von allen Familien- und Stammesgenossen geübten Brauch. Es sind teils Totengeister und zwar vor allem die der nächsten Familienangehörigen. Neben Maßregeln zu ihrer Abwehr oder zur Verhütung einer Schädigung durch sie finden sich Handlungen der Pietät zu ihren Gunsten, aber noch keine ganz sicheren Spuren, daß sich der Animismus im engeren Sinne bereits zum Ahnenkult entwickelt hätte. Eine hochwichtige Rolle spielen ferner alle die lokalen Numina (*'elîm*), deren Anwesenheit an heilige Bäume, Steine und Quellen geknüpft erscheint. Sie sind nicht identisch mit diesen, so daß man von einer Naturvergötterung reden könnte, aber doch räumlich so unzertrennlich von ihnen, daß man sie eben nur an diesem Ort suchen und irgendwie kultisch verehren kann. Zu einer noch höheren Stufe erhebt sich dieser „Polydämonismus", wenn ein solches numen loci als Schutzgottheit einer Familie oder eines Geschlechts oder sogar eines ganzen Stammes gilt. An die Stelle bloßer Huldigungs- und Begütigungsgaben treten dann Riten, die den engen Zusammenhang, ja sogar die Blutsverwandtschaft mit der Gottheit zu bezeugen oder herzustellen trachten. Ließ sich auch einstiger Totemismus israelitischer Stämme nicht erweisen, so doch eine solche Auffassung des Opfers, der die sakrale Kommunion zwischen Gottheit und Opfernden als die Hauptsache gilt, eine Kommunion, die durch den gemeinsamen Genuß des Opferblutes (später durch die Teilung in Blut und Fett einerseits, das Opferfleisch anderseits) hergestellt wird.

Bei den mannigfachen sonstigen Riten und Bräuchen — den Trauersitten, dem Bann und sonstigen Kriegsgebräuchen, den Menschenopfern, der Beschneidung und den Festfeiern — war das ursprüngliche Motiv nicht immer mit Sicherheit zu bestimmen; in den meisten Fällen aber trat der Zusammenhang mit dem Animismus oder sonstigem Dämonenglauben klar zu Tage.

§ 3. Die sittlichen Zustände.

Zur Literatur: Haller, Religion, Recht und Sitte in den Genesissagen. Bern 1905.

Nicht ohne religionsgeschichtliches Interesse ist schließlich die Frage nach den sittlichen Zuständen, die Mose bei den israelitischen Stämmen seinerzeit vorfand. Es war eine Zeit lang üblich (besonders infolge der Abhandlung Schillers über „die Sendung Moses"), die Zeitgenossen Moses als gänzlich verroht und zugleich — auf Grund einer von Josephus überlieferten ägyptischen Erzählung — als durch und durch aussätzig hinzustellen. Um so höher stieg der Glanz des Namens Mose, der aus einer halb vertierten Masse so schnell eine geistig und sittlich hochstehende Religionsgemeinde geschaffen habe. In Wahrheit werden die sittlichen Zustände ganz dieselben gewesen sein, wie wir sie bei den echten Beduinen noch heute antreffen. Da ist keine Rede von einem Handeln nach bewußten sittlichen Grundsätzen, somit auch keine Rede von eigentlicher Sittlichkeit; wohl aber übt die Sitte eine gewaltige Macht aus, der sich keiner ungestraft entziehen kann. „So pflegt nicht getan zu werden in Israel" (2 Sam. 13 12; vgl. auch Gen. 20 9. 29 26. 34 7) — das ist die stärkste Verurteilung einer Freveltat. Die Sitte gibt auch dem Ehemann die größte Freiheit zum Verkehr mit Kebsweibern und Sklavinnen, aber sie schützt auf das strengste die Ehre der Jungfrau und des Eheweibs; die Sitte fordert unbedingt die Ausübung der Blutrache, ordnet aber (wenigstens eine Zeitlang) selbst diese Pflicht der Heiligkeit des Gastrechts unter; die Sitte fordert Redlichkeit und Billigkeit gegenüber dem Stammesgenossen, gestattet aber unbedenklich das Betrügen und Uebervorteilen der Fremden. Wie im sozialen Leben, so entscheidet auch im Kultus der Brauch. Die Furcht vor der Verletzung des Brauchs und ihren Folgen, insbesondere vor kultischer Unreinheit, ist tief eingewurzelt, aber von „Sünde" in dem uns geläufigen ethischen Sinn kann dabei nicht die Rede sein.

Das alles ist durch die Verkündigung des Jahwismus nicht mit einem Schlage anders geworden. Die Macht der Sitte behauptete sich auch in solchen Punkten, die sich nimmermehr mit einer wirklichen Sittlichkeit vereinigen lassen — genau so wie im Islam der Charakter der echten Beduinen nur in sehr geringem

Maße umgestaltet werden konnte. Immerhin wird sich zeigen, daß schon bei der Grundlegung der Religion Israels zugleich die triebkräftigen Keime gelegt worden sein müssen, aus denen, wenn auch nur sehr allmählich und zunächst nur bei wenigen, bewußte Sittlichkeit herauswuchs. Ohne solche Triebkraft wäre die Ueberwindung der zweifellos höheren Kultur der Kanaaniter undenkbar.

II. Kapitel.

Die Stiftung der Religion Israels (des Jahwismus) durch Mose am Sinai.

Zur Literatur: HGrimme, Das Gesetz Chammurabis und Moses. Köln 1903. — JJeremias, Moses und Hammurabi. 2. Aufl. Leipzig 1903. — DNielsen. Die altarab. Mondreligion und die mosaische Ueberlieferung. Straßburg 1904. — EStucken, Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Aegypter. Rel.gesch. Unters. Heft 5: Mose. S. 431—657. Leipzig 1907. — PJensen, Moses, Jesus, Paulus: Drei Varianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch. Eine Anklage wider die Theologen, ein Appell auch an die Laien. 3. Auflage. Frankfurt a. M. 1910. — HSchneider, Zwei Aufsätze zur Rel.-Gesch. Vorderasiens. (Die Entwickelung der Jahureligion und der Mosesagen in Israel und Juda. — Die Entwickelung des Gilgameschepos.) Leipziger semit. Studien, her. von AFischer und HZimmern. V. Bd., 1. Heft. Leipzig 1909. — SJampel, Die neuesten Aufstellungen über Moses und sein Werk. Monatsschr. f. Gesch. und Wiss. des Judentums 1909. 11/12. S. 641—656.

Ueber das Werk Moses, insbesondere über den Umfang und Inhalt der von ihm verkündigten Gesetze, werden uns in den verschiedenen Quellenschriften des Pentateuch höchst mannigfaltige Berichte gegeben. Alle aber setzen als eisernen Bestand der Ueberlieferung voraus: Mose aus dem Stamme Levi hat zuerst Jahwe als den Gott des gesamten Volkes Israel und zwar als den Befreier aus der ägyptischen Knechtschaft verkündigt und am Sinai den Abschluß eines „Bundes“ (siehe darüber unten!) zwischen Jahwe und Israel vermittelt; auch hat er zu den Rechts- und Kultusordnungen in Israel mindestens den Grund gelegt und über alles dieses mehr oder minder umfängliche Aufzeichnungen hinterlassen.

Daß sich im Pentateuch noch irgendwelche Aufzeichnungen von der Hand Moses erhalten hätten, ist nicht unbedingt ausgeschlossen. Der wissenschaftliche Nachweis solcher Bestandteile

ist jedoch für uns schlechthin unmöglich. Somit kann die Frage nur die sein: läßt sich die Richtigkeit obiger Sätze, die wir als eisernen Bestand der Ueberlieferung bezeichnen mußten, wenigstens durch Rückschlüsse aus späteren geschichtlichen Tatsachen erweisen? Die Antwort lautet, daß dies — alles Hyperkritik zum Trotz — in der Tat zu einem guten Teile, und zwar vor allem in den Hauptfragen möglich ist.

§ 4. Die Person Moses als des Stifters der Jahwereligion.

Zur Literatur: JDöller, Zum Namen „Moses" (Ex 2 10). Bibl. Ztschr. III (1905), 2. — EMeyer, Die Mosessagen und die Leviten. Sitzungsber. der Kön. Preuß. Akad. der Wiss. 30 und 31. Berlin 1905. — Westphal, Aaron und die Aaroniden. ZatW. 1906, S. 201 ff. — PVolz, Mose. Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelit. Religion. Tüb. 1907. — JReiner, Moses und sein Werk. Berlin 1907.

Die Versuche, die Person Moses völlig in den Bereich des Mythus zu verweisen, können heute als abgetan gelten. Eine andere Frage ist, wie weit die Ueberlieferungen über ihn auf bloßer Legende beruhen. Als ganz unverdächtig kann bezeichnet werden: seine Herkunft aus dem Stamme Levi, sein Name Mose (wahrscheinlich = ägypt. *mesu*, Sohn; ob ursprünglich mit einem Gottesnamen zusammengesetzt?), seine Flucht wegen eines Totschlags nach dem Sinai und die Heirat einer midianitischen Priestertochter Zippora, die sodann Mutter zweier Söhne wurde, seine Rückkehr nach Aegypten und die Wegführung der von dem Pharao geknechteten Israeliten, ferner das Zerwürfnis mit seinen Geschwistern Aaron (dessen Geschichtlichkeit ohne zureichenden Grund geleugnet worden ist) und Mirjam wegen eines kuschitischen Weibes, endlich ein längerer Aufenthalt in Qades und sein Tod im Ostjordanland. Das alles sind Angaben der alten Quellen, deren Erfindung entweder undenkbar oder doch höchst unwahrscheinlich ist. Dagegen dürfte die Legende über seine Geburt und Aussetzung aus der (sprachlich unmöglichen) Deutung seines Namens Ex. 2 10 herausgesponnen sein; die Namen seiner Eltern Amram und Jokebed kennt erst der Priesterkodex. Die Annahme, daß er „ausgebildet war in aller Weisheit der Aegypter" (Act. 7 22), knüpft natürlich an die Erziehung durch die Tochter Pharaos an, findet aber an Ex. 2 10 keine wirkliche Stütze. Jedenfalls ist man nicht berechtigt, aus der Bekanntschaft Moses mit ägyptischen Mysterien nicht nur seine geistige Ueberlegenheit über seine Volksgenossen, sondern auch den

Gottesnamen Jahwe und gewisse kultische Einrichtungen (so z. B. die heilige Lade), wenn nicht überhaupt die Religionsstiftung Moses, zu erklären [1]). Denn eine solche Entlehnung ist nicht nur nicht zu beweisen, sie ist auch höchst unwahrscheinlich: ein antikes Volk nimmt nicht die Götter eines anderen Volkes an oder auch nur Bestandteile ihres Kultus zu einer Zeit, in der es eben dieses Volk und seine Götter einem anderen Gott unterliegen sieht. Ob Mose durch andere Einflüsse, nämlich von den Kenitern am Sinai aus, zu seinem Werke angeregt wurde, wird unten zu erörtern sein. Die altisraelitische Ueberlieferung weiß von nichts anderem, als daß er unmittelbar von Jahwe am Sinai berufen und trotz seiner anfänglichen Weigerung zur Befreiung seines Volkes entsandt wurde. Sie führt somit das Werk Moses auf göttliche Offenbarung zurück. Wie dieselbe in der Seele Moses wirksam ward, bleibt für uns ebenso ein Geheimnis wie alle sonstige Offenbarung Gottes in seinen Werkzeugen. Aber die Tatsache ist uns darum nicht weniger gewiß, denn sie wird uns durch ihre Wirkungen bezeugt. Wie viel auch der Religion Israels seit Mose noch von Bestandteilen der gemeinsemitischen, pandämonischen Naturreligion anhaften mag, so bietet sie doch schon in der Richterzeit Züge, die sie hoch über die Volksreligionen der Nachbarvölker erheben und die wir nur aus dem Fortwirken einer geistesmächtigen Persönlichkeit zu erklären vermögen. Es ist die besondere Art der neuen Gedanken, die er verkündigt haben muß, die eine Herleitung aus eigner Reflexion oder gar aus schlauer Berechnung zu selbstsüchtigen Zwecken ausschließt. Auf dem Grunde, den er gelegt hat, hat sich im Laufe dreier Jahrtausende der Bau erhoben, der auch die christlichen Völker umschließt. Solche Grundlegung steht aber nicht in eines Menschen Macht: sie muß ihm von Gott gegeben sein. Eben darum kann die Bedeutung der Persönlichkeit Moses nicht leicht zu hoch angeschlagen werden. In dieser Ueberzeugung urteilt der deuteronomistische Schriftsteller Deut. 34 10: es trat in Israel kein Prophet mehr auf wie Mose, mit dem Jahwe verkehrt hätte von Angesicht zu Angesicht.

[1]) So besonders Fr. vonSchiller in dem glänzend geschriebenen Aufsatz „Die Sendung Moses“ (zuerst im 10. Heft der „Thalia“). Ganz außer Betracht lassen wir die Fabeln, die Josephus c. Apion. I. 26. 5 ff. und 28 über Mose als angeblich identisch mit dem Priester Osarsiph von Heliopolis aus Manethos „Aegyptiaca“ zitiert.

Nun hat man es allerdings sehr befremdlich gefunden, daß Mose im Alten Testament, namentlich auch bei den Propheten, so selten und überdies erst so spät erwähnt wird. Abgesehen von dem nachträglichen Einschub Hos. 12 14 („durch einen Propheten hat Jahwe die Israeliten aus Aegypten hergeführt und durch einen Propheten ward es behütet") finden wir Verweise auf Mose und Aaron als die Befreier des Volks Mich. 6 4 (neben Mirjam; die Herkunft dieser Perikope von Micha wird allerdings stark bestritten), 1 Sam. 12 6. 8 (in einer deuteronomistischen Rede), Ps. 105 26. 106 16; auf Mose allein als den Führer des Volks beziehen sich Jes. 63 12. Ps. 106 16, auf die Gott überwältigende Macht seiner Fürbitte Ps. 106 23 und Jer. 15 1. Gerade die letztere Stelle zeigt deutlich, in welchem Lichte die Bedeutung Moses auch einem Jeremia erschien, und daß es daher offenbar nur Zufall ist, wenn seiner anderwärts nicht öfter gedacht wird.

Fast noch mehr könnte es uns befremden, daß Mose als Religionsstifter den Propheten und Psalmen (abgesehen von Ps. 99 6, wo Mose und Aaron als Priester genannt werden, und Ps. 103 7) so gut wie unbekannt zu sein scheint. Dem steht jedoch gegenüber, daß im ganzen Alten Testament alle die verschiedenen Gesetzgebungen (abgesehen natürlich von Hesekiel Kap. 40—48) auf die Vermittelung, zum Teil sogar die Aufzeichnung Moses zurückgeführt werden. Dies wäre ganz undenkbar, wenn nicht eine unauslöschliche Erinnerung daran vorhanden gewesen wäre, daß er als der eigentliche Urheber der religiösen Ueberlieferungen und Ordnungen zu betrachten sei, so daß spätere Kodifikationen nur dann Autorität erlangen konnten, wenn sie auf seinen gewichtigen Namen zurückgeführt wurden. Wer eine derartige Zurückführung als eine Fälschung bezeichnen und deshalb entrüstet zurückweisen zu müssen glaubt, der befindet sich über die Anschauung des alten Israel in betreff des literarischen Eigentums in gründlichem Irrtum. Weit entfernt, hierbei an eine Fälschung zu denken, hielt man es für heilige Pflicht, alles das, was man in Fortsetzung des Werkes Mose in seinem Sinn und Geist zum Heil des Volkes zu verkündigen hatte (so ganz besonders die Gesetzgebung des Deuteronomium), in Moses eigne Worte einzukleiden. Der Gedanke an eine Fälschung ist hierbei, so nahe er auch uns liegen mag, für jene Zeit schlechthin auszuschalten.

§ 5. Jahwe als der Gott Israels von Mose verkündigt. Seine Gegenwart in der heiligen Lade.

Zur Literatur: Hunnius, Natur und Charakter Jahwes nach den vordeuteronomischen Quellen der Bücher Genesis-Könige. Straßburg 1902. — JABewer, Die Anfänge des nationalen Jahweglaubens. Theol. St. u. Krit. 77. 4 (1904). S. 467—490. — Arnold, The divine name in Ex 3 14. Journ. of bibl. Lit. 1905. S. 107 ff. — BBaentsch, Altorientalischer und israelit. Monotheismus. Ein Wort zur Revision der entwickelungsgeschichtl. Auffassung der israelit. Rel.-Geschichte. Tüb. 1906. (Vgl. hierzu den Aufsatz unter gleichem Titel von WStärk in der Christl. Welt XX, 28 (1906). — MDibelius, Die Lade Jahwes. (Forschungen zur Rel. und Lit. des A. und N. Test., Heft 7.) Göttingen 1906. — HGunkel. Die Lade ein Thronsitz. Ztschr. für Miss.-Kunde und Rel.-Wiss. Heidelberg 1906. 12. — KBudde, War die Lade Jahwes ein leerer Thron? Theol. St. u. Krit. 1906. 4. S. 488—507. — OHoltzmann, Die Kürzungen des Namens Jahwe. ZnW. 1907. Heft 4. S. 317 f. — AHSayce, The Name Jahwe. Expos. Times XIX No. 11. Aug. 1908, S. 525 f. — PHaupt, Der Name Jahwe. Orient. Lit.-Ztg. 1909, 5. Sp. 207—211.

Alle Quellenschriften des Pentateuch sind darin einig, daß als die grundlegende Tat Moses die Verkündigung Jahwes als des Gottes Israels zu betrachten sei, d. h. als des Gottes, der Israel sicher aus der ägyptischen Sklaverei befreien wolle und eben darum ein alleiniges Anrecht auf die Verehrung und den Gehorsam dieses Volkes habe. Diese Verkündigung hatte aber nicht den Sinn, daß Jahwe überhaupt als der allein wahrhaft existierende Gott zu betrachten sei; von diesem „absoluten Monotheismus“ war auch Mose, wie alle seine Zeitgenossen, sicherlich noch weit entfernt. Jahwe ist ein Gott unter vielen, wenn auch mächtiger und furchtbarer als die anderen. Doch wird über sein Verhältnis zu den anderen Göttern im ganzen wenig reflektiert. Die Hauptsache ist von Anfang an: Israel soll außer ihm von keinem anderen Gotte wissen, keinen anderen verehren, als eben diesen einen, dessen Name Jahwe ist. Was Mose fordert, ist also (im Unterschied von dem wirklichen oder absoluten Monotheismus) Henotheismus, d. h. Anerkennung nur eines Gottes, oder Monolatrie (Verehrung eines einzigen). Je bestimmter aber der Name Jahwe als Eigenname (ganz wie Zeus, Poseidon etc.) auftritt, umso näher liegt die Frage: woher hat Mose eben diesen Namen geschöpft und ihn als den Namen des Gottes Israels verkündigt?[1]).

[1]) Wir setzen hierbei als bekannt voraus, daß die scheinbar im

Das nächstliegende ist, daß wir den Namen aus sich selbst, d. h. aus der Etymologie, die der Wortform zugrunde liegt, zu deuten suchen. Dies scheint umsomehr geboten, als wir wenigstens in einer der Quellenschriften des Pentateuch (bei E), Ex. 3 13 ff., eine ausdrückliche Deutung des Namens antreffen. Auf die Frage Moses, welchen Namen er dem Volke als den seines Auftraggebers nennen solle, antwortet Gott: der „ich bin, der ich bin" und dann nochmals: „der ich bin" hat mich zu euch gesandt. Deutlich wird hier Jahwe als die dritte Person Singularis des Imperfekts von dem alten Zeitwort *hāwāh*, sein, erklärt. Das Imperfekt ist aber im Hebräischen der Modus der Dauer sowie der immer wiederholten Betätigung. Jahwe bedeutet nach dieser Erklärung somit ebensowohl „der Ewige" (so pflegen die heutigen Juden den Namen wiederzugeben) wie „der sich immer Gleichbleibende, der Beständige".

Gegen diese Erklärung sind jedoch die stärksten Bedenken erhoben worden. Man hat sie seit Ewald für einen bloßen Versuch erklärt, den längst verschollenen Sinn des uralten Namens künstlich zu deuten. Aber eben weil uralt, müsse der Name einen sinnlichen Grundbegriff gehabt haben und könne nicht aus einer abstrakten Erwägung und metaphysischen Spekulation her-

---

Alten Testament überlieferte Form „Jehova" auf einem christlichen Mißverständnis beruht, indem (zuerst 1518 p. Chr.) die Vokale des Wortes *ʾaḏōnāj*, Herr, als die wirklichen des Gottesnamens betrachtet wurden, während sie von den Juden den allein ursprünglichen Konsonanten *jhwh* nur eingefügt wurden, um so zur Vermeidung der wirklichen Aussprache des Wortes und zur Ersetzung desselben durch *ʾaḏōnāj* zu ermahnen. Die Behandlung des Namens Jahwe als eines „unaussprechbaren" floß aus der übertriebenen Scheu vor der Uebertretung des Verbots Ex. 20 7. Die Spuren dieser Scheu reichen bis ca. 300 vor Chr. hinauf, wenn auch das Aussprechen im heiligen Bezirk, z. B. durch den Mund der Priester beim Segnen, noch lange als erlaubt galt. Sowohl die Septuaginta wie die Apokryphen und das ganze neue Testament brauchen niemals den Namen Jahwe, sondern immer ὁ κύριος, der Herr. — Von den vier verschiedenen Möglichkeiten der Aussprache der Konsonanten *jhwh* (des sogenannten Tetragrammaton), nämlich *jahwæh* oder *jahᵉwæh*, *jahwāh* oder *jahᵉwāh* ist mit Recht allmählich die Aussprache *jahwæh* herrschend geworden. Für sie beweist 1. daß nach Epiphanius eine judenchristliche Sekte, nach Theodoret die Samaritaner den Namen Ιαβέ aussprachen, 2. daß sich in hebräisch-samaritanischen Gedichten der Endvokal von *jhwh* auf *æ* (nicht auf *ā*!) reimt; 3. daß sich die Verkürzung des Gottesnamens zu *jᵉhô* [*jô*] und *jāhû* in Eigennamen wie *jᵉhônāṯān*, *jᵉšaʿjāhû* etc. sprachlich nur aus einem zugrunde liegenden *jahwæh* erklären läßt.

stammen. Letzterer Einwand würde nun allerdings nur Deutungen wie „der wahrhaft Seiende" oder „der absolut Seiende" und ähnliche treffen, nicht (oder doch nicht im gleichen Maße) die einfache Auffassung des Namens als des ewigen und beständigen, sich lebendig betätigenden Gottes. Hierzu kommt, daß die Verwerfung der in Ex. 3 14 vorliegenden Deutung zu der Konsequenz führt, daß sich auch die alten Pentateuchquellen über die wahre Bedeutung des wichtigsten und heiligsten israelitischen Gottesnamens im Irrtum befunden hätten. Sollte aber zur Zeit des Elohisten (um 750 v. Chr.) das lebendige hebräische Sprachgefühl wirklich nicht mehr zur richtigen Deutung eines Wortes wie Jahwe ausgereicht haben? Es will uns scheinen, als ob diese Frage von der jetzt herrschenden Meinung allzurasch verneint werde. In diesem Urteile werden wir nur bestärkt, wenn wir die überaus mannigfaltigen Erklärungen betrachten, durch die man die obige Deutung von Ex. 3 14 zu ersetzen versucht hat[1]). Sie zerfallen in solche, die gleichfalls von dem Zeitwort *hāwāh* in der Bedeutung *sein* ausgehen, und solche, die eine andere Bedeutung dieses Zeitworts annehmen. Die ersteren deuten Jahwe als das Imperfekt des Hiph'il, also einer kausativen Konjugation, und gewinnen so die Bedeutung „der sein-machende, der Schöpfer". Aber abgesehen davon, daß die alten semitischen Sprachen kein kausativ des Zeitworts *hāwāh* kennen, liegt gerade die Idee des Schöpfers dem Sprachgebrauch von Jahwe durchaus fern. Allerdings wird Jahwe in der letzten Zeit nach dem Sieg des absoluten Monotheismus naturgemäß auch mit den Schöpfungswerken in Verbindung gebracht; ursprünglich aber haftet ihm fast ausschließlich irgendwelche Beziehung zu den Taten und Schicksalen des Volkes Israel an. Dies fließt aus seinem Wesen als Volksgott, und als solchen, nicht als Schöpfer, hat ihn Mose offenbar zuerst verkündigt. Vollends abzuweisen aber ist die Annahme eines Lautwechsels zwischen *hājāh* und *ḥājāh*, *leben*, sodaß also Jahwe (gleichfalls kausativ) den „Leben schaffenden" oder gar „wahrhaftes (geistliches) Leben erzeugenden" bedeutete. So

[1]) Grundsätzlich sehen wir hierbei ab von den neuesten Versuchen, den Jahwe-Namen (als angeblich durch Kanaaniter in Babylonien importiert) in uralten Keilinschriften nachzuweisen (so z. B. DELITZSCH in dem vielbesprochenen Vortrag über „Babel und Bibel" (Leipzig 1902), S. 46 f. Denn Lesung und Deutung der betreffenden Namen sind noch immer Gegenstand des Streits unter den Assyriologen.

ansprechend diese Deutung inhaltlich erscheinen mag, so scheitert sie doch an den Gesetzen des Lautwechsels, die eine Vertauschung von *h* und *ḥ* im Anlaut des Wortes ausschließen.

Unter den Erklärungen, die von einer anderen Bedeutung des Wortes ausgehen, hat besonders die Zurückführung auf *hāwāh*, *fallen* (so besonders DE LAGARDE und STADE) Beifall gefunden, sei es, daß man dann Jahwe als „den Fallenden" deutet, d. h. ursprünglich als einen vom Himmel gefallenen und deshalb als göttlich verehrten Meteorstein (ein sogenanntes Baityl; siehe unten bei der heiligen Lade), oder, wiederum kausativ, als „den (durch Blitze) fällenden", also als Gewittergott.

Für die letztere Deutung würde wenigstens eine Reihe von Momenten sprechen, die von Anfang an mit der Vorstellung von Jahwe verbunden erscheinen. Jahwe erscheint vor allem als ein Gott der Wüste, denn Mose soll das Volk zunächst (Ex. 3 18. 5 3 u. a.) in die Wüste führen, um dort Gott durch Opfer zu verehren. In der Wüste aber sind die Gewittererscheinungen am prächtigsten; der naturgemäße Sitz des Gewittergottes ist demnach ein oft von Blitzen umzucktes Wüstengebirge wie der Sinai. Dazu kommt, daß Donner und Blitz und Gewitterwolken nicht bloß bei den Erscheinungen Jahwes bei der Gesetzgebung am Sinai (Ex. 19 17–19. 20 18 u. a.) eine hervorragende Rolle spielen, sondern auch fast bei allen späteren Theophanien, mögen sie nun als geschichtliches Faktum, wie Jud. 5 4 f. 1 Kön. 19 11 ff., oder als prophetische Vision (wie Jes. 30 27 f. Mich. 1 3 f. Nah. 1 3 ff. Hab. 3 3 ff.) oder auch als dichterische Schilderung (Ps. 18 8 ff. 77 18 ff. 97 2 ff.) erscheinen. Immerhin sind jedoch diese Belege nicht ausreichend, um zu beweisen, daß Jahwe ursprünglich nur als Gewittergott gegolten habe. Zu allen Zeiten haben Blitz und Donner als die vornehmsten Attribute und Erweise göttlicher Majestät und Herrlichkeit gegolten, und nichts ist natürlicher, als daß sie auch dem Gott Israels zugeschrieben wurden, insbesondere dann, wenn er zu außerordentlichen Zwecken erschien, sei es zur Bekämpfung und Züchtigung der Feinde des Volks oder zum feierlichen Abschluß des Bundes mit ihm.

Nach alledem werden wir die oben erwähnten Versuche einer anderen Deutung des Namens Jahwe, als sie Ex. 3 14 gegeben wird, auf sich beruhen lassen müssen. Dies gilt unseres Erachtens auch von der Erklärung WELLHAUSENS, nach dem der onomatopoëtische Stamm *hāwāh*, *hauchen*, zugrunde

liegt, Jahwe also den Haucher (also schließlich doch auch den Wettergott!) bedeutet.

Muß man nun darauf verzichten, den Ursprung der Jahwevorstellung auf dem Wege der Etymologie zu ermitteln, so bietet sich vielleicht eine andere Möglichkeit, dem von Mose verkündigten Gott eine Heimat anzuweisen. — Mose war aus Aegypten nach dem Sinai geflohen; dort hatte er sich mit dem Priester eines midianitischen (nach anderer, speziellerer Ueberlieferung: eines kenitischen) Stammes verschwägert. Dort war ihm der auf dem Sinai thronende Gott erschienen und hatte ihn zu seinem Werkzeug berufen. Dorthin führte er die befreiten israelitischen Stämme und dort wurde ihnen feierlich der Wille des Sinai-Gottes verkündigt und der Bund mit diesem geschlossen. Was heißt das anderes, als: Mose lernte am Sinai Jahwe, den Gott der Keniter, kennen und verkündigte ihn fortan als den Gott Israels? In Wahrheit wäre somit Jahwe für Israel ursprünglich ein schlechthin fremder Gott, und es ist lediglich ein naiver Anachronismus, wenn die jahwistische Quellenschrift den Jahwenamen schon in ihrer Schöpfungsgeschichte (Gen. 2 4 ff.) verwendet und die Verehrung Gottes unter diesem Namen schon durch Enoš, den Enkel Adams, beginnen läßt.

Diese „Keniter-Hypothese" hat nach dem Vorgang Stades[1]) vielfachen Beifall gefunden, und es läßt sich nicht bestreiten, daß sie viel Beachtenswertes enthält. Vor allem scheint für sie zu sprechen, daß der Sinai (offenbar gleichbedeutend mit dem Horeb anderer Quellen)[2]) nicht bloß während des Auszugs des Volkes Israel, sondern bis weit in die Königszeit hinein als der eigentliche Wohnsitz Jahwes gegolten hat (vgl. Jud. 5 5 und die davon abhängigen Stellen Deut. 33 2 f. Hab. 3 3. Ps. 68 9, sowie besonders 1 Kön. 19 8, wo Elia zum Horeb wandert, um sich ein Orakel seines Gottes zu holen). Dies war doch nur möglich, wenn Jahwe nach der allgemeinen Ueberzeugung des Volks schon vor der Berufung Moses dort gethront hatte. Weiter aber legt man das stärkste Gewicht auf die Erzählung Ex. 18[3]), denn diese bedeute

[1]) Geschichte des Volkes Israel I, 130 ff.

[2]) Wir sehen hierbei von der Streitfrage ab, ob auch schon in der ältesten Ueberlieferung Sinai und Horeb wirklich identisch waren, und wo der in den jetzigen Berichten gemeinte Sinai oder Horeb eigentlich zu suchen sei.

[3]) So besonders Budde, Die Religion des Volkes Israel (Gießen 1900), S. 17 ff.

geradezu die Aufnahme Israels in den Jahwekult der Keniter. Jethro freut sich (V. 9 ff.) der Machtbeweise, die sein Gott Jahwe zugunsten Israels gegeben hat; er findet dadurch bestätigt, daß dieser sein Gott mächtiger sei als alle Götter, veranstaltet alsdann ein Opfermahl zu Ehren seines Gottes und läßt Aaron und alle Vornehmen Israels daran teilnehmen — mit anderen Worten: er, der kenitische Priester, eröffnet ihnen am Sinai, dem Wohnsitz seines Gottes, den Zugang zum Kult desselben. Und eben darum ist nach Budde (a. a. O. S. 31) die Religion Israels eine ethische geworden, weil sie eine Wahlreligion, keine Naturreligion war.

Die Möglichkeit eines solchen Zusammenhangs der Dinge soll nicht bestritten werden. Immerhin fehlt es auch nicht an gewichtigen Gegengründen. Zwar kann der Hinweis auf den Sinai als den eigentlichen Wohnsitz Jahwes nicht dadurch entkräftet werden, daß dieser ja auch bei dem Volke in Aegypten und während des Auszugs (wie auch später in der Wüste) gegenwärtig ist; ein vorübergehendes Erscheinen an anderer Stelle schließt doch einen festen Wohnsitz nicht aus. Aber konnte nicht der Sinai (oder Horeb) auch für einige israelitische Stämme längst der „Berg Gottes" gewesen sein, wie dies Ex. 4 27 vorausgesetzt zu sein scheint? Dies würde besonders dann wahrscheinlich sein, wenn die Annahme berechtigt ist, die neuerdings von vielen geteilt wird, daß nicht alle israelitischen Stämme in die ägyptische Sklaverei geraten seien, ein Teil derselben vielmehr in der Nähe des Sinai nomadisiert und den dort thronenden Gott längst verehrt habe. Das Werk Moses hätte dann darin bestanden, daß er den Sondergott einzelner Stämme als den Gott der Gesamtheit verkündete und zur Anerkennung brachte. Das sind allerdings nur Vermutungen, aber sie entsprechen einer Tatsache, die unseres Erachtens von den Vertretern der Keniterhypothese viel zu wenig berücksichtigt wird: daß nach der einstimmigen Voraussetzung auch der alten Pentateuchquellen Israel in Jahwe nicht ein schlechthin neuer und darum unbekannter Gott verkündigt worden ist.

Daß der Jahwist von allem Anfang den Jahwenamen braucht und ihn von den Ahnen Moses und seiner Zeitgenossen gekannt und verehrt denkt, wurde schon oben erwähnt. Dagegen nehmen E (Ex. 3 13 ff.) und P (6 2 ff.) an, daß er erst dem Mose und durch ihn dem Volke kund wurde. Dabei ist jedoch die Meinung die-

ser Quellen keineswegs, daß dem Volke darum der Gott selbst unbekannt gewesen sei. Dafür berufen wir uns nicht einmal auf die mehrmalige Bezeichnung Jahwes als des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs (Ex. 3 6. 15 f. 4 5). Denn es wäre denkbar, daß dieser Hinweis auf den Gott der Erzväter überall erst eingeschoben wäre, um so nachträglich die von den Erzvätern hergeleiteten kanaanitischen Kultstätten als Heiligtümer desselben Gottes zu legitimieren. Aber durch die Anerkennung einer derartigen Interpolation würde doch die Tatsache nicht hinfällig, daß auch die alten Pentateuchquellen in Jahwe den Gott der Vorväter Israels erblicken. Gleich bei der ersten Erwähnung (Ex. 3 6) heißt er „der Gott deines Vaters" (Moses); er hat die Bedrückung seines Volks in Aegypten angesehen und will es nun erretten (V. 7 ff.); dem Pharao gegenüber soll sich Mose auf „den Gott der Hebräer" berufen (V. 18; vgl. auch 5 3. 7 16. 9 1. 13. 10 3). Mag nun auch in der Bezeichnung „Hebräer" ein Anachronismus liegen, jedenfalls besteht in den genannten Stellen nirgends die Voraussetzung, daß Jahwe erst seit der Berufung Moses zum „Gott der Hebräer" geworden wäre, sondern er ist es längst gewesen. Wenn nun Mose trotzdem als der Begründer der Jahwereligion betrachtet wird, so läßt sich dies nur so verstehen, daß er den Gott eines oder auch mehrerer Stämme, ja vielleicht nur den Gott eines bestimmten Geschlechts als den der Gesamtheit verkündete. Dann war es eben nicht ein schlechthin fremder und neuer Gott, sondern ein solcher, dessen Macht und Hilfe von einem Teile der Volksgenossen bereits erprobt war, während die Verkündigung des noch unerprobten Gottes der Keniter schwerlich so rasche Anerkennung gefunden hätte. Für alles weitere sind wir allerdings lediglich auf Vermutungen angewiesen. Das Wahrscheinlichste wird immer bleiben, daß Jahwe mit dem eignen Stamme Moses, dem Stamme Levi, in Zusammenhang stand. Diese Hypothese hat mindestens dasselbe Recht, wie die, die ihn zum Gott der Rahelstämme macht.

Was aber die Begründung der Keniter-Hypothese durch Ex. 18 anlangt, so ist auch uns zweifellos, daß dort die Kultgemeinschaft der Israeliten und Keniter bezeugt werden soll. Aber dies ist etwas anderes als „die Aufnahme Israels in den Jahwekult der Keniter". Die Kultusgemeinschaft Israels und der Keniter war eine Tatsache; Ex. 18 berichtet ihren geschichtlichen Ursprung. Ueber den Ursprung des Jahwismus in beiden Völ-

kern wird dabei nicht weiter reflektiert. Daß Jethro das Opfermahl veranstaltet, ist hinreichend dadurch motiviert, daß er als am Ort ansässig den Fremden gegenüber Gastrecht zu üben hat.

Ueber das geistige und sittliche Wesen Jahwes nach dem Glauben Moses und seiner Zeitgenossen wird weiter unten zu reden sein. Dagegen bedarf es hier noch eines Wortes über die Vorstellungen von Jahwes leiblicher Persönlichkeit. Denn daß ihm eine solche — und zwar menschlische Leiblichkeit — damals und noch Jahrhunderte später zugeschrieben wurde, ist angesichts einer Reihe der stärksten Zeugnisse unleugbar, und wenn Ex. 20 4. Deut. 5 8 eine jede bildliche Darstellung Jahwes verboten sein sollte, so wäre auch das noch keine absolute Verneinung seiner menschlichen Leiblichkeit. Jedenfalls aber hat die Anfertigung von Jahwebildern bis etwa ins 8. Jahrhundert als unverfänglich gegolten, wenn auch höchst wahrscheinlich zwischen den von uralten Zeiten her überlieferten hölzernen und steinernen Schnitzbildern und den metallenen Gußbildern ein Unterschied gemacht wurde; letztere waren ohne Zweifel kanaanitischen Ursprungs und daher für den Jahwekult verpönt (Ex. 34 17; von einem Verbot der Schnitzbilder verlautet in dieser sicher alten Stelle nichts)[1]). Und wenn Erzählungen wie Gen. 3 8 f. und die ältere Gestalt von Gen. 18 auch erst in Kanaan entstanden sind, so wird doch hier die Menschengestalt Jahwes als so selbstverständlich vorausgesetzt, daß darin nur der Nachhall einer allverbreiteten älteren Vorstellung erblickt werden kann. Auch die zahllosen Hinweise auf menschliche Glieder Jahwes (Auge, Ohren, Nase, Hand, Fuß usw.) mögen in späterer Zeit als bewußte Anthropomorphismen, d. h. als sprachliche Notbehelfe zur Darstellung des Wirkens einer rein geistigen Persönlichkeit betrachtet worden sein: ursprünglich sind sie gewiß nichts anderes als der buchstäblich gemeinte Ausdruck der herrschenden Vorstellung von Jahwes menschlischer Leiblichkeit[2]).

[1]) Wenn EKönig in der Abhandlung über „Die Bildlosigkeit des legitimen Jahwekultus“ (Zeitschr. für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1886, Heft 5. 6; auch separat als „Beiträge zum positiven Aufbau der Religionsgeschichte Israels“ I. Leipzig 1886) die Zulässigkeit von Jahwebildern im legitimen Jahwekultus für alle Zeiten bestreitet, so entspricht dies nach Obigem, sowie aus später von uns zu erörternden Gründen nicht dem Tatbestand.

[2]) Eine andere Frage ist, ob das Theologumenon vom „Engel Jahwes“ als einer vorübergehenden Erscheinung Jahwes bereits der mosai-

Nun hat sich allerdings über Jahwebilder in Menschengestalt zur Zeit Moses in den alten Pentateuchquellen keine Notiz erhalten: auch des „Ephod", der am sichersten als Jahwebild zu betrachten ist, haben wir erst in der nächsten Periode zu gedenken. Dagegen findet sich 2 Kön. 18 4 die befremdliche Nachricht, daß Hiskia eine von Mose verfertigte eherne Schlange zertrümmert habe, der bis dahin unter dem Namen *nᵉḥuštān* (der eherne) von den Israeliten geräuchert worden sei. Letzterer Ausdruck kann nur auf göttliche Verehrung durch Opfer gehen. War dann der „*nᵉḥuštān*" ein Jahwebild? Das ist schwer denkbar und ohne alle sonstige Analogie. War er aber Darstellung irgend eines Dämon, wie konnte er dann auf Mose zurückgeführt und bis auf Hiskia göttlich verehrt werden? Der Verweis auf Num. 21 8f. vermag das Rätsel nicht zu lösen, da in dieser Perikope doch wohl nur eine nachträgliche Motivierung (und Rechtfertigung) eben der bekannten ehernen Schlange zu Jerusalem vorliegt. Das Wahrscheinlichste ist, daß die Herleitung jenes Idols von Mose auf irgend ein Mißverständnis des Volksglaubens zurückzuführen ist.

Dagegen haben sich die deutlichsten Spuren einer anderen, bis zu Mose hinaufreichenden, sichtbaren Repräsentation Jahwes erhalten in der Geschichte der heiligen Lade. Die alte und ursprüngliche Bezeichnung derselben lautet einfach „die Lade Jahwes" oder „die Lade Gottes". Erst die deuteronomistischen Schriftsteller (Deut. 10 1ff. 31 26. 1 Kön. 8 9) kennen die Lade als Behälter der beiden steinernen Gesetzestafeln, die Mose am Horeb von Gott empfangen hatte, und nennen sie daher „die Lade mit dem Gesetze Jahwes" [1]). Wo sich diese Bezeichnung in alten Erzählungen findet (wie z. B. 1 Sam. 4 3—5, aber nicht mehr V. 11. 17. 19. 22), ist *bᵉrît* erst nachträglich von deuteronomistischen Händen eingefügt; die Septuaginta kennen es in den oben angeführten Stellen noch nicht.

Da die Lade Jahwes in beiden alten Pentateuchquellen als hochheiliges Gerät während des Wüstenzugs hervorgehoben wird,

schen Zeit angehört. Wir werden diese, wie einige andere Offenbarungsformen Jahwes („Angesicht, Name, Herrlichkeit") erst im Rahmen des Jahwismus der ausgehenden Richterzeit und ersten Königszeit behandeln.

[1]) Die übliche Uebersetzung „Bundeslade" verkennt, daß hier mit *bᵉrît* nicht Bund, sondern eben nur das Gesetz gemeint sein kann, auf das der Bund gegründet war. Der Priesterkodex sagt für *bᵉrît* in gleicher Bedeutung *ʿēdût*, Zeugnis (Ex. 25 16 und oft).

so muß irgendwo auch ihr Ursprung von ihnen berichtet worden sein. Und zwar muß dieser Bericht, der jetzt (wegen der Nähe des ganz anders lautenden Berichts von P, Ex. 25 10 ff.) ausgelassen ist, vor Ex. 33 7 ff. gestanden haben. Hier wird plötzlich von dem Zelt geredet, welches Mose jedesmal draußen vor dem Lager aufgeschlagen und „Offenbarungszelt" genannt habe. Das ist derselbe Name, den auch der Priesterkodex (freilich in anderem Sinne) für das Zelt braucht, in welchem die heilige Lade geborgen war. Vor Ex. 33 7 muß also erzählt gewesen sein, daß Mose von dem Schmuck, den die Israeliten am Horeb ablegten (V. 6), die Lade und das sie bergende Zelt anfertigte, und zwar (wie man aus V 5 schließen muß) die Lade als einen Ersatz für die persönliche Gegenwart Jahwes, die dem halsstarrigen Volke tödlich sein würde.

Wie dieser Ersatz der persönlichen Gegenwart Jahwes gemeint ist, ergibt sich unwiderleglich aus zwei uralten Versen, die uns Num. 10 35 f. (wohl vom Jahwisten) aufbewahrt sind. Es heißt dort: „Wenn aber die Lade (die nach V. 33 dem Volke voranzog, um ihm einen Lagerplatz zu erspähen) sich in Bewegung setzte, sprach Mose:

Mache dich auf, Jahwe! damit sich deine Feinde zerstreuen,
und deine Widersacher vor dir fliehen!

Und wenn sie sich niederließ, sprach er:

Kehre wieder, Jahwe, zu den Myriaden der Tausende Israels!

Hier erscheinen also Jahwe und die Lade so gut wie identisch. Nicht als ob tatsächlich dieser hölzerne Kasten Jahwe dargestellt hätte. Aber seine Gegenwart erschien doch unzertrennlich mit der Lade verbunden; wo sie erschien, da war Jahwe und zeigte sich wirksam. Diese Vorstellung wird uns bis in die Zeit Salomos häufig und ausdrücklich bezeugt. Num. 14 42 ff. wird die Niederlage durch die Amalekiter aus der Abwesenheit der Lade erklärt. Nach 1 Sam. 3 3 schlief der junge Samuel im Tempel Jahwes zu Silo da, wo die Gotteslade stand; damit wird die nächtliche Offenbarung Jahwes an Samuel erklärt. Als die Söhne Elis die Lade Jahwes ins Kriegslager gebracht haben, „damit er in unsere Mitte komme und uns aus der Hand unserer Feinde errette" (1 Sam. 4 3), da rufen die Philister — gewiß ganz im Sinn des hebräischen Erzählers — „Gott ist zu ihnen ins Lager gekommen . . . Wer wird uns aus der Hand dieses gewaltigen Gottes erretten" usw. (V. 7 f.). Mit der Lade ist die „Herrlich-

keit", d. h. die Gegenwart Jahwes, von Israel fortgewandert (V. 22). Vor dem in der eroberten Lade gegenwärtigen Jahwe als dem mächtigeren Gott fällt der Dagon der Philister auf sein Angesicht und stürzt sich gleichsam zu Tode, als man ihn dennoch wieder an seine Stelle setzt (1 Sam. 5 1 ff.). Den anderen Philisterstädten bringt die Lade Jahwes die Pest (V. 9 ff.). Aber auch den Israeliten von Bethschemesch wird der Anblick der von den Philistern zurückgebrachten Lade verderblich (6 19 f., so daß sie ausrufen: Wer vermag in der Nähe Jahwes, dieses heiligen Gottes, zu bestehen! Und als David die Lade Gottes, „die nach dem Namen Jahwes der Heerscharen genannt war" (2 Sam. 6 1 ff.), nach Jerusalem holte, tanzten er und das ganze Haus Israel „vor Jahwe her" (V. 5; vgl. auch V. 14. 16. 21). Ussa aber wird von Jahwe auf der Stelle getötet, weil er in bester Absicht mit der Hand nach der wankenden Lade gegriffen hat.

Es bedarf keines Wortes, daß alle diese Aussagen sinnlos sein würden, wenn die Lade nichts weiter als der Behälter der Gesetzestafeln und nicht eine Repräsentation und Bürgschaft der Gegenwart Jahwes gewesen wäre. Um so gebieterischer drängt sich uns die Frage auf, aus welchem Grunde der heiligen Lade eine so hohe Bedeutung zugeschrieben werden konnte. Leider sind wir auch hier wieder nur auf Vermutungen angewiesen. Das Wahrscheinlichste bleibt noch immer, daß sie analog den heiligen Laden anderer Religionen[1]) Steine enthielt und zwar wohl einen oder mehrere Meteorsteine (Baitylien), schwerlich dagegen ein steinernes Gottesbild[2]). Weiter aber ist aus zahlreichen Spuren

[1]) Vgl. dazu SCHWALLY, Semit. Kriegsaltertümer 1, S. 9 ff.

[2]) Aus der umfänglichen neueren Literatur über die heilige Lade heben wir hervor: FSEYRING, Der alttestam. Sprachgebrauch in betreff des Namens der sogen. „Bundeslade" (ZATW XI. S. 114 ff.); LCOUARD, Die religiös-nationale Bedeutung der Lade Jahves (ebenda XII. S. 53 ff.). Nach ihm enthielt die Lade Steinfetische, in denen man Jahwe gegenwärtig glaubte, daher die Lade und ihr Inhalt in der ältesten Zeit mit Jahwe selbst identifiziert wurde. Nach KRAETZSCHMAR (Die Bundesvorstellung im Alten Testament. Marburg 1896. S. 208 ff.) barg die Lade höchstwahrscheinlich die Steine, die beim Bundesschluß der Rahelstämme verwendet worden waren, dagegen nach JENTZSCH überhaupt Steine vom Sinai als Repräsentation dieses Wohnsitzes Jahwes. WREICHEL, Ueber vorhellenische Götterculte (Wien 1897. S. 23 ff.) erklärte die Lade für einen tragbaren Thron Jahwes, eine Meinung, die 1898 von BUDDE (in Expository Times IX. 398 f.) bekämpft, trotzdem aber von MEINHOLD (Die Lade Jahwes. Tüb. und Leipzig 1900; vgl. auch den „Nachtrag" dazu

sicher, daß die Lade in erster Linie Jahwe als Kriegsgott repräsentierte. Dafür spricht einerseits, daß sie bis zur Zeit Davids (vgl. 2 Sam. 7 2. 6) in der Regel in einem Zelt aufgestellt war, dem naturgemäßen Aufenthaltsort im Kriege (auch im Tempel zu Silo kann sie, wie nach 2 Sam. 6 17 in der Davidsburg, in einem Zelte gestanden haben), andererseits, daß sie in den Geschichtsbüchern auffällig oft mit dem Namen Jahwe Zebaoth, der Bezeichnung des Kriegsgottes (vgl. darüber das nächste Kapitel!), in Verbindung gebracht wird. Dazu kommen die direkten Zeugnisse über diese Bedeutung der Lade in Num. 10 35 f. (s. o.), 14 42 ff. (s. o.), Jos. 6 6 ff., wo die Lade den Einsturz der Mauern Jerichos bewirkt, 1 Sam. 4 3 ff. (s. o.), 2 Sam. 11 11, wo die Lade im Lager von Rabbath Amon weilt, 2 Sam. 15 24 ff., wo die Lade nach der Meinung der Priester den Sieg über Absalom verbürgen soll. Ob allerdings die Lade von Anfang an ein Heiligtum aller Stämme war oder nur (wie Stade, Geschichte des Volkes Israel I, 458 will) das kriegerische Palladium der Josephiden oder des josephidischen Stammes Ephraim, weil wir sie 1 Sam. 1 ff. als Stammesheiligtum von Silo antreffen, läßt sich nicht sicher ausmachen. Für ein ursprüngliches Heiligtum aller Stämme spricht jedoch nicht nur die schwerlich anfechtbare Herleitung von Mose, sondern auch das 1 Sam 4 Erzählte und ganz besonders das offenbare Gewicht, das David auf die Herein-

in den Theolog. Studien u. Kritiken 1901, S. 593 ff.) nachdrücklich wieder aufgenommen ward. Nach ihm bedeutet die Lade ursprünglich den wandernden Felsenthron des auf dem Sinai thronenden Gottes; die Hut dieses einzigen vorkanaanäischen Gesamtheiligtums der Hebräer habe sich in der Familie Moses fortvererbt. Für die Auffassung Meinholds scheint zu sprechen, daß nach Jer. 3 17 dereinst ganz Jerusalem als Thron Jahwes an die Stelle der Lade treten soll, und daß noch der Priesterkodex (z. B. Num. 7 89) den Deckel der Bundeslade als den Thronsitz Jahwes zu betrachten scheint, von dem aus er sich Mose offenbart habe. Durch alles dies wird aber Buddes erneuter Hinweis (ZATW 1901, S. 193 ff.) nicht widerlegt, daß das hebr. Wort *'ārôn* nichts anderes als Kasten oder Lade bedeute, und daß man so nicht einen Thron habe nennen können. Daran konnte auch Reichels nochmalige Beleuchtung seiner Hypothese (in den theologischen Arbeiten aus dem wissenschaftlichen Rheinischen Predigerverein, Tüb. 1902, S. 28 ff.) nichts ändern. Anderseits war die strikte Verteidigung der deuteronomistischen Tradition durch Lotz (Die Bundeslade, Erlangen u. Leipzig 1901, in der Festschrift zum 80. Geburtstag des Prinzregenten von Bayern) angesichts des exegetischen Tatbestands (allein schon von Num. 10 35) ein vergebliches Bemühen.

holung der Lade in die neueroberte Residenz Jerusalem legt (2 Sam. 6). Hätte David nicht befürchten müssen, wenn die Lade das Palladium eines fremden Stammes war, diesen durch ihre Aneignung auf das schwerste zu verletzen? War sie aber notorisch die Repräsentation des Gottes Israels in den „Kriegen Jahwes" gewesen, dann war sie vorzüglich geeignet, als Wahrzeichen der nunmehr innig vereinigten Stämme am Herrschersitz aufgestellt zu werden.

Im Anschluß hieran mag gleich hier das Nötige über die weiteren Schicksale der Lade bemerkt sein. Seit ihrer Ueberführung in den dunklen Hinterraum des Tempels Salomos (1 Kön. 8 4. 6 ff.) wird nie mehr berichtet, daß sie, bis zur Zerstörung des Tempels 586, diesen Ort wieder verlassen habe — es müßte sich denn in Psalm 24 7 ff., wo die Tempeltore bereits als „uralte Pforten" angeredet werden, ein Hinweis auf den mit der Lade aus einem Feldzug heimkehrenden Kriegsgott, Jahwe Zebaoth (V. 10), erhalten haben. Daß die Lade auch im Salomonischen Tempel noch lange als Repräsentation der Gegenwart Jahwes betrachtet wurde, ergibt sich ebensowohl aus den sehr alten Versen 1 Kön. 8 12, die sich nur auf den Aufenthalt der Lade im dunklen Hinterraum des Tempels beziehen können, wie aus der Aufstellung der Lade unter den Flügeln zweier großer Kerubgestalten (1 Kön. 8 6 f.). Wie anderwärts zeigen die Kerube auch hier die Nähe der Gottheit an. Die zunehmende Vergeistigung des Gottesbegriffs in der prophetischen Zeit konnte jedoch an der alten, grobsinnlichen Auffassung der Lade unmöglich festhalten. Aus einer Darstellung der Gegenwart Jahwes wird sie zu einem bloßen Symbol derselben. Ja, in den deuteronomistischen Aussagen finden wir sie einer eigenen Bedeutung fast ganz entkleidet. Als Behälter der Gesetzestafeln ist sie nur Mittel zum Zweck und hätte ebensogut auch durch ein anderes Gefäß ersetzt werden können: denn ehrwürdig und heilig war sie nur durch ihren Inhalt. Soll man nun annehmen, daß man wirklich irgendwann die alten Steinfetische in ihr, deren man sich schämte, durch Steintafeln mit einer Kopie des Dekalogs ersetzte? Dies wäre doch nur denkbar, wenn eine periodische Oeffnung der Lade, etwa bei einer bestimmten Festfeier, anzunehmen wäre. Aber auch Deut. 31 26 ist nur von einer Niederlegung des Gesetzbuchs neben der Lade die Rede. Oder knüpft die deuteronomistische Angabe wenigstens an die Erinnerung an, daß sich ursprünglich Steine in der

Lade befunden hatten? Eine Beantwortung dieser Fragen ist für uns unmöglich.

Dagegen verdient alle Beachtung, daß die heilige Lade in den Theorieen des Priesterkodex sowohl als Offenbarungsstätte (Ex. 25 22. Lev. 16 2. Num. 7 89), wie für die Opferpraxis (Lev. 16 14 ff.) eine hochwichtige Rolle spielt, obschon auch nach dieser Quelle (Ex. 25 16. 21) die Lade eigentlich nichts anderes ist, als der Behälter des „Zeugnisses", d. h. doch auch der Gesetzestafeln. Aber wie in so manchen anderen Punkten vermag sich auch der Priesterkodex von der alten Anschauung über die Lade nicht ganz loszumachen. Freilich ist sie nicht mehr mit Jahwe identisch, aber doch eine hochheilige Stätte seiner Offenbarung. Darauf deuten noch immer die Kerubgestalten, nur daß sie nicht mehr wie im Salomonischen Tempel zu beiden Seiten der Lade stehen, sondern, aus gediegenem Gold gefertigt, an den Enden der Deckplatte (der „Kapporeth") angebracht sind (Ex. 25 17 ff.). Dorthin muß nach Lev. 16 14 ff. das Blut der wichtigsten Sühnopfer des ganzen Jahres gesprengt werden, wenn es Jahwe so nahe als möglich gebracht werden soll.

Diese Aussagen und Forderungen des Priesterkodex sind um so befremdlicher, als über den Untergang der Lade bei der Zerstörung des Tempels 586 kein Zweifel bestehen kann[1]). Dem entspricht, daß Hesekiel in seinem Entwurf der Neuordnung der Theokratie der Lade nicht mehr gedenkt, und daß das Allerheiligste des zweiten Tempels nach unanfechtbarer jüdischer Ueberlieferung völlig leer war. Die Aussagen des Priesterkodex, welche die Lade voraussetzen, stammen somit aus solchen Priesterkreisen, die eine Erneuerung der Lade für nötig hielten, mit dieser Absicht aber schließlich nicht durchdrangen. Für den Eifer, mit dem man zu einer gewissen Zeit über die Erneuerung oder Nichterneuerung der heiligen Lade diskutierte, legt die (erst später in das Jeremiabuch aufgenommene) Stelle Jer. 3 16 ein sehr instruktives Zeugnis ab. Sie ist das Votum eines prophetisch gerichteten Mannes, und dies lautet dahin: wenn erst die Verbannten heimgebracht und von Hirten nach dem Herzen Gottes geweidet werden, — wenn so Jerusalem eine Stätte wahrhafter Gottesverehrung auch für die Heiden gewor-

[1]) Was 2 Makk. 2 5 ff. über die Verbergung des Zeltes (!), der Lade und des Räucheraltars in einer Höhle des Berges Nebo durch Jeremia berichtet wird, fällt natürlich außer Betracht.

den ist, dann bedarf es eines äußerlichen Zeichens der Gegenwart Jahwes, also auch der Lade, nicht mehr!

§ 6. Das eigentliche Wesen des Jahwismus als der Religion Israels. Der „Bund" am Sinai.

Zur Literatur: KIRCHNER, Subjekt und Wesen der Sündenvergebung, bes. auf der frühesten Rel.-Stufe Israels. Theol. St. u. Krit. 1905, 2. S. 163—188. — PKARGE, Geschichte des Bundesgedankens im A. Test. 1. Hälfte: I. Die rel. gesch. Möglichkeit des Sinaibundes. II. Der Bundesgedanke in den altisraelit. Geschichtswerken. (Diss.) Breslau 1909. (Auch in JNIKELS Alttest. Abhandlungen. II. Band, 1.—4. Heft. Münster i. W. 1910).

Seitdem Josephus [1]) die Staatsverfassung Israels als „Theokratie" oder Gottesherrschaft definiert hat, ist diese Bezeichnung unendlich oft wiederholt und ihre Geltung meist auch schon auf die von Mose begründete Staats- und Religionsform ausgedehnt worden. Eben als „Theokratie" habe sich die von ihm gestiftete Religion von allen anderen unterschieden, d. h. als ein so geordneter Staat, daß alle Regierungsorgane ohne selbständige Machtbefugnisse nur den durch Priester und Propheten verkündigten oder in schriftlichen Gesetzen niedergelegten Willen Gottes zu verkündigen und auszuführen haben. Diesem Ideal entsprach Gideon, als er (Jud. 8 22 f.) für sich und seinen Sohn die Königswürde ablehnte, denn „Jahwe soll über euch herrschen". Dagegen verleugnete das Volk nach der 1 Sam. 8. 10 17 ff. und 12 vorliegenden Auffassung frevelhaft die Idee der Theokratie, als es von Samuel einen König forderte. „Nicht dich haben sie verworfen", spricht Gott 1 Sam. 8 7 zu Samuel, „sondern mich haben sie verworfen, daß ich nicht mehr König über sie sein soll". Wird hier nicht mit der Forderung der Theokratie voller Ernst gemacht, und sie als das allein berechtigte hingestellt?

So verhält es sich in der Tat. Aber das ist nicht die Anschauung der älteren Königszeit — diese erblickt im Königtum

[1]) Contra Apionem II, 16 (NIESE, Fl. Josephi opera V. S. 75, § 164 f.): „Die einen übertrugen der Herrschaft eines einzigen, andere der Gewalt Weniger, noch andere der Volksmenge die Regierung des Staatswesens. Unser Gesetzgeber dagegen richtete auf nichts derartiges sein Absehen, sondern schuf, wenn wir einen etwas kühnen Ausdruck wagen dürfen, ein Staatswesen in Gestalt einer Theokratie, indem er Gott die Herrschaft und die Macht zuschrieb." Die Ausdrucksweise des Josephus an dieser Stelle zeigt, daß er sich bewußt ist, in dem Worte „Theokratie" eine neue Bezeichnung zu prägen.

vielmehr eine Segensgabe zur Errettung des Volks (1 Sam. 9 16) —, sondern die der späteren Jahrhunderte, nachdem man mit dem Königtum gar schlimme Erfahrungen gemacht hatte und vor allem ihm die religiöse und sittliche Verlotterung des Volks, ja den Untergang des Staates schuld gab. Für die Zeit Moses aber kommt der Begriff „Theokratie" schon deshalb noch nicht in Betracht, weil damals von einem Staatswesen noch gar keine Rede sein konnte. Die Stämme führten während der ganzen Richterzeit und zum Teil noch unter Saul ein Sonderleben und bedurften höchstens zur Schlichtung von Rechtshändeln einer Art von Obrigkeit; als solche fungierten die Geschlechts- und Familienhäupter, nicht nach geschriebenen Gesetzen, sondern nach Brauch und Gewohnheit. Allerdings bewirkte die gemeinsame Bedrängnis durch Feinde mehrfach den Zusammenschluß, wenn nicht aller, so doch mehrerer Stämme zu gemeinsamem Handeln. Aber auch dann konnte man menschlicher Anführer nicht entbehren. Daß bei alledem die Religion eine sehr wichtige Rolle spielte, wird sich uns später ergeben. Aber für eine „Theokratie" in der Form, wie sie Josephus definiert, war hier noch kein Raum. Sie trat erst in Kraft, als nach dem Verlust der politischen Selbständigkeit die nationalen Interessen in den Hintergrund, dafür aber die kultischen um so mehr in den Vordergrund traten. So geschah es in dem Zukunftsprogramm des Hesekiel (Kap. 40—48), wo schon die Verteilung des Grundes und Bodens in erster Linie auf die Heiligkeit des Tempels und seiner Umgebung zugeschnitten ist, und wo der „Fürst" (nicht „König") kaum eine wichtigere Obliegenheit hat, als die pünktliche Fürsorge für die öffentlichen Opfer. Für die volle Verwirklichung der „Theokratie" sorgte sodann der Priesterkodex. Hier steht alles, auch das Zivil- und Kriminalrecht, unter religiösem Gesichtspunkt. Aeußerlich herrschen die Fremden; was aber von dem alten Volkstum noch geblieben ist, das stellt sich dar in der Form eines Priesterstaats: der geistlichen Spitze, dem Hohenpriester, sind nunmehr die Attribute der königlichen Würde, Diadem und Purpur, zugewiesen.

Mit der Zurückführung der Theokratie auf Mose hat sich somit Josephus eines starken Anachronismus schuldig gemacht. In das entgegengesetzte Extrem aber verfallen die, welche zwar die Verkündigung Jahwes als des Gottes Israels durch Mose gelten lassen, alles weitere aber — insbesondere jeden grundlegen-

den Akt, den man als die eigentliche Stiftung der Religion Israels bezeichnen könnte — in Abrede stellen. Alles, was darüber in den mittleren Büchern des Pentateuch berichtet wird, gilt ihnen im besten Falle als ein spätes theologisches Mißverständnis ganz anders gearteter Vorgänge, meist aber als freie Erfindung im Interesse religiöser Ideen, die sich erst Jahrhunderte später entwickelt haben.

Auch hier werden wir gut tun, uns zuerst die Tradition selbst zu vergegenwärtigen. Sie lautet einstimmig in allen Pentateuchquellen dahin, daß im Mittelpunkt der Vorgänge am Sinai der Abschluß einer *brît*, d. i. nach üblicher Uebersetzung eines „Bundes", gestanden habe. Wie dies zu verstehen sei, wird sich uns aus einer kurzen Uebersicht über die Geschichte des Sprachgebrauchs von *brît* leicht ergeben. Nach den gründlichen Untersuchungen von J. P. Valeton[1]) und Krätzschmar[2]) besteht kein Zweifel, daß *brît* zunächst dem profanen Sprachgebrauch angehört und „Zerschneidung" bedeutet, nämlich die Zerschneidung eines oder mehrerer Opfertiere (vgl. dazu Gen. 15 9 ff., wo sich Gott selbst V. 17 nach dem Bericht des Jahwisten diesem Brauche anbequemt, und Jer. 34 18 f.), damit die den Vertrag Schließenden zwischen den Stücken hindurchgingen und sich so für den Fall des Eidbruchs das Schicksal dieser Tiere anwünschten. Denn jede *brît* bestand teils in einem Eid, der die Verpflichtung bezeichnete, die man auf sich nahm, teils in einer Selbstverwünschung[3]) für den Fall der Eidbrüchigkeit.

---

[1]) JPValeton, Bedeutung und Stellung des Wortes berith im Priesterkodex (ZATW XII, S. 1 ff.); in den jahwistischen und deuteronomistischen Stücken des Hexateuchs, sowie in den verwandten historischen Büchern (ebenda S. 224 ff.); bei den Propheten und in den Ketubim (ebenda XIII, S. 245 ff.).

[2]) RichKraetzschmar, Die Bundesvorstellung im alten Testament. Marburg 1896.

[3]) Verwandt sind die gewiß uralten Formen einer eventuellen Verwünschung, die uns in Gestalt der Umhersendung der Stücke eines Leichnams (Jud. 19 29) oder einiger Opfertiere (1 Sam. 11 7) vorliegen. In jedem Falle haben diese Stücke die Bedeutung eines Eidopfers. Die Formel 1 Sam. 11 7: „dessen Rindern soll es so ergehen" ist höchstwahrscheinlich eine Abschwächung der ursprünglichen Formel „dem soll es so ergehen". Ob das Blut der betreffenden Tiere bei *brît*-Schlüssen immer zu sakralen Handlungen verwendet wurde (wie bei den Arabern zur Bespritzung von 7 Steinen) ist strittig: ausdrücklich bezeugt wird es uns nur Ex. 24 8.

Vom profanen Sprachgebrauch unterscheidet sich der religiöse naturgemäß dadurch, daß Gott nicht gedacht werden kann wie ein Mensch, der mit anderen Menschen unter Voraussetzung völliger Gleichberechtigung und unter genauer Feststellung der gegenseitigen Rechte und Pflichten einen Vertrag oder Bund schließt. Immer ist daher die religiöse *bᵉrît* in erster Linie göttliche Anordnung, Verfügung[1]), die ohne Zutun der Menschen, genauer des Volkes Israel, erfolgt, für dieses aber unbedingt verbindlich ist. Allerdings stehen den Pflichten des Volks auch Verheißungen von seiten Gottes gegenüber, und es besteht insofern ein Gegenseitigkeitsverhältnis. Aber mögen auch die Aussagen in den verschiedenen Quellenschriften des Pentateuch und anderwärts darin variieren, daß im Begriff der *bᵉrît* bald die göttlichen Verheißungen, bald die den Menschen auferlegten Pflichten stärker in den Vordergrund treten: immer ist es ausschließlich der Wille und die Entscheidung Gottes, die für die Entstehung und die Beschaffenheit der *bᵉrît* maßgebend sind. Daraus ergibt sich, daß die übliche Uebersetzung von *bᵉrît* mit „Bund" als unrichtig und irreführend vermieden werden sollte.

Wir sahen bereits: alle Quellenschriften des Pentateuch setzen voraus, daß am Sinai in feierlicher Weise eine *bᵉrît* in der oben dargelegten Bedeutung von Gott angeordnet und daß seitdem auf sie das innige Verhältnis zwischen Jahwe als dem Gott Israels und seinem Volk gegründet gewesen sei. Nach dem Jahwisten wird die sakrale Kommunion durch die gleichmäßige Besprengung des Altars und des Volks hergestellt und dazwischen das „Bundesgesetz" (dies bedeutet hier *bᵉrît*!) von Mose dem Volke vorgelesen (Ex. 24 4—8). V. 9 ff. wird sodann, wahrscheinlich durch den Elohisten, von einem Mahl[2]) der Vertreter des Volks im Angesichte Gottes berichtet, und dieses Mahl kann nur als ein Bundesopfermahl verstanden werden, wie es z. B. auch Jakob und Laban (Gen. 31 54) nach ihrem Vertrag auf dem Gebirge

[1]) Die LXX bringen diesen Tatbestand richtig zum Ausdruck, indem sie das hebr. *bᵉrît* nicht mit συνθήκη (Vertrag, Bund), sondern mit διαθήκη (Verfügung) übersetzen.

[2]) Es läßt sich allerdings nicht bestreiten, daß ein Mahl von 74 Personen oben auf dem Berge schwer vorzustellen ist, und daß alle Schwierigkeit wegfällt, wenn man mit Riedel (Theol. Studien und Kritiken 1903, S. 161 ff.) annimmt, daß *wajjištû* „und sie tranken" verschrieben ist aus *wajjištaḥᵃwû* „und sie warfen sich nieder", während *wajjōʾkᵉlû* „und sie aßen" erst eingefügt wurde, nachdem *wajjištû* eingedrungen war.

Gilead halten. Auch das Deuteronomium und der Priesterkodex reden sehr häufig von der *brît*, die Gott durch Mose am Horeb (oder Sinai) dem Volke gegeben hat. Wenn sie sich dabei nicht ausdrücklich auf eine Bundeszeremonie berufen, so setzen sie doch sicher das von den älteren Quellen Berichtete voraus: jedenfalls steht auch ihnen eine feierliche Verkündigung des Gotteswillens an Mose und durch ihn an das Volk als Tatsache fest.

Sind nun alle diese Voraussetzungen nichts als Fiktion — eine Zurückdatierung weit späterer theologischer Anschauungen und Terminologieen in eine Zeit, aus der man eine wirkliche Ueberlieferung nicht mehr besaß? Wir vermögen diese Annahme nicht zu teilen, und zwar aus äußeren und inneren Gründen nicht.

Zu den äußeren Gründen gehört einmal die Stärke und Einstimmigkeit der Ueberlieferung, so daß wir ihr nur aus den triftigsten Gründen widersprechen könnten, aber nicht minder auch der Bericht Ex. 24 4ff. Die Abweichung von den sonst überlieferten Opfer- und Bundesriten spricht mindestens für ein hohes Alter dieses Berichts. Aber selbst wenn man auf einen Erweis seiner Geschichtlichkeit verzichten muß, so bleiben doch gewichtige innere Gründe dafür, daß die Voraussetzung der *brît* am Sinai als eines geschichtlichen Vorganges unmöglich für eine bloße Fiktion erklärt werden kann.

Es waren zweifellos sehr heterogene Elemente, an denen sich die Mission Moses vollzog. Die bekannte Genealogie der israelitischen Stämme macht einen, gewiß historisch begründeten, nachdrücklichen Unterschied zwischen vollbürtigen und halbbürtigen (von Sklavinnen hergeleiteten) Stämmen. Dazu weist Ex. 12 38 (vgl. auch Num. 11 4) auf nichtisraelitisches Mischvolk, das sich Israel beim Auszug anschloß. Dennoch muß es Mose gelungen sein, alle diese verschiedenartigen Elemente zu einer gewissen Einheit zu verschmelzen, durch seinen Willen zu leiten und vielfältige fruchtbare Keime religiöser und rechtlicher Ordnungen unter ihnen zu pflanzen. Und wenn auch nach der Einwanderung in Kanaan nach dem oben S. 58 Bemerkten entfernt noch nicht von einem israelitischen Staat die Rede sein kann, so zeigt uns doch eine geschichtliche Urkunde ersten Ranges, wie sie das Deboralied darstellt, daß in der ersten Richterzeit die Mehrzahl der Stämme von einem mächtigen Gefühl der Zusammengehörigkeit unter der Führung des Gottes Israels erfüllt war. Insbesondere

verdient Beachtung, mit welcher Ausdrücklichkeit nunmehr der Krieg (der nach dem oben S. 24 ff. Bemerkten schon auf der vormosaischen Religionsstufe in engstem Zusammenhang mit dem Kultus stand) zum Jahwismus in Beziehung gesetzt wird. Nach der Besiegung der Amalekiter wird Mose Ex. 17 14 ff. (E) die Aufzeichnung einer göttlichen Verwünschungsformel gegen die Amalekiter geboten. Dazu errichtet Mose einen Altar und nennt ihn „Jahwe ist mein Panier", denn „Krieg hat Jahwe mit den Amalekitern auf ewige Zeiten!" In erster Linie ist also dieser Krieg nicht die Sache des Volks, sondern die seines Gottes. Die Kämpfe, die zur Eroberung Kanaans führen (Num. 21 14), wie noch die Befreiungskämpfe Davids gegen die Philister (1 Sam. 18 17. 25 28) heißen „die Kriege Jahwes".

Wäre das alles denkbar, wenn die Verkündigung Jahwes als des Gottes Israels, die Stiftung der Jahwereligion, gleichsam zufällig durch gelegentliche Erwähnung des Jahwenamens von Mund zu Mund erfolgt wäre? Statt dessen empfangen wir auf das stärkste den Eindruck, daß die weitere Entwickelung der Religion Israels in der Richter- und Königszeit die Frucht eines grundlegenden Ereignisses gewesen ist, dessen feierlich verpflichtende Kraft und Bedeutung allem Volk in lebhafter Erinnerung war. Und dieses Ereignis kann nur in der feierlichen Verkündigung des Gottes, der sich soeben in wunderbarer Weise als der Helfer und Erretter des Volkes erwiesen hatte, bei einer bestimmten Gelegenheit, und in der Verpflichtung des Volkes auf seinen Willen und zu seiner alleinigen Verehrung bestanden haben. Jeder der überaus häufigen Hinweise der Pentateuchquellen wie der Propheten und Psalmen auf die Machttaten Jahwes beim Auszuge, daß er „mit starker Hand und ausgerecktem Arm" die Volksscharen Israels aus dem Sklavenhause herausgeführt, die Wogen des Schilfmeers zurückgestaut, die Wagen und Reiter des Pharao ins Meer gestürzt habe — jeder solche Hinweis ist zugleich ein Hinweis auf die Tage am Sinai, wo diese Machttaten Jahwes dem Volke zuerst in ihrer wahren Größe zum Bewußtsein gebracht und gepriesen und zum Anlaß eines feierlichen Bekenntnisses zu Jahwe als dem Gotte Israels und einer feierlichen Verpflichtung auf seinen Willen gemacht worden waren [1]).

[1]) Vgl. zu Obigem die trefflichen Ausführungen von Frd. Giesebrecht,

Im Vorstehenden ist zugleich auch die Frage nach dem eigentlichen Wesen des Jahwismus als des besonderen Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel mitbeantwortet. Wenn es sich um nichts anderes handelte als um die gegenseitigen Beziehungen zwischen einem bestimmten Gott und einem bestimmten Volk, so ständen wir durchaus auf dem Boden einer Volksreligion, wie sie die Heidenvölker auch hatten. Auch Moab heißt „das Volk des Kamosch" (Nu. 21 29), so gut wie Israel „das Volk Jahwes" heißt; auch Moab fühlte sich zur Verehrung dieses seines Volksgottes verpflichtet und erwartete dafür von ihm kräftigen Beistand, besonders in Kriegsnöten. Und wenn die Hilfe ausblieb, so lag das nicht an der unzureichenden Macht des Gottes, sondern „Kamosch zürnte auf sein Land" (Mescha'-Inschrift Zeile 5 f.). Hier wie dort scheinen also die Voraussetzungen ganz die gleichen zu sein. Und doch: kann man sich wohl vorstellen, daß ein Moabiter über den Ursprung der Kamoschverehrung reflektiert oder sie auf eine in geschichtlicher Zeit vollzogene *brît* zwischen Kamosch und den Moabitern zurückgeführt hätte? Vielmehr: niemand wußte es dort anders, als daß das besondere Verhältnis zwischen Gott und Volk von Anfang an bestanden hatte, und niemand zweifelte daran, daß zwischen dem Gott und seinem Volk eine Blutsverwandtschaft bestehe, aus der sich sein Eintreten für das Volk als eine selbstverständliche Konsequenz ergab, ohne daß auch ethische Erwägungen maßgebend zu sein brauchten. Fragte doch der, dem nach uralt semitischer Anschauung die Pflicht der Blutrache oblag, auch nicht erst, ob die blutige Sühne auch durch sittliche Erwägungen gerechtfertigt sei: Blut fordert Blut! dieser Grundsatz galt für den Gott ebenso als verbindlich, wie für einen jeden aus dem Volke.

Aus alledem wird uns klar, daß zwischen der Volksreligion Israels und sonstigen Volksreligionen von Anfang an ein tiefgreifender Unterschied bestand. Schon bei ihrer Gründung ist die Religion Israels über die naive, rein naturalistische Grund-

---

„Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes". Königsberg 1900; zu „Jahwes Verhältnis zu dem Volke Israel nach altisraelitischer Vorstellung" überhaupt Sellin in der „Neuen kirchlichen Zeitschrift" 1894, S. 316 ff. und 376 ff. (auch separat als „Beiträge zur israel. und jüdischen Religionsgeschichte". Heft 1. Leipzig 1896); Wildeboer, Jahvedienst en Volksreligie in Israël (Groningen 1898; auch in deutscher Uebersetzung Freiburg 1899).

lage, wie wir sie soeben für die Religion Moabs feststellten, erheblich hinausgewachsen. Nicht Israel hat zuerst Jahwe erwählt, sondern dieser Israel. Ihr gegenseitiges Verhältnis ist daher nicht auf Blutsverwandtschaft gegründet — eine solche Vorstellung widerspräche schon dem Umstand, daß eine blutsverwandte Volkseinheit, eine Nation, zur Zeit des Auszugs noch gar nicht vorhanden war —, sondern auf den freien Entschluß eines mächtigen Gottes, der dessen Grundeigenschaften entsprang: der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit. Er sah das Elend des unter hartem und doch unverdientem Drucke schmachtenden Volkes, deshalb erbarmte er sich seiner, und die Errettung, die er beschlossen, führte er mit gewaltiger Hand zu einem siegreichen Ende. Die religiösen Gedanken, die sich daraus ergeben, sind nicht erst, wie neuerdings unermüdlich behauptet wird, eine Frucht des „ethischen Monotheismus" der Propheten, sie lagen vielmehr schon für das Israel der mosaischen Zeit auf der Hand. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sind wesentlich sittliche Eigenschaften. Waren sie das Motiv der Erwählung und Errettung Israels, so trug auch die daraus entsprungene Religion von vornherein ein sittliches Gepräge, in einem ganz anderen Sinn, als es jemals für eine reine Volksreligion denkbar gewesen wäre. Es ist durchaus zutreffend, wenn der Deuteronomiker[1]) an zahlreichen Stellen als den Hauptbeweggrund zur Liebe Gottes und zum Gehorsam gegen seine Gebote die Dankbarkeit geltend macht. Auch sie aber ist nicht ein naturalistisches, sondern ein spezifisch sittliches Motiv und konnte als solches gar wohl schon von den Zeitgenossen Moses empfunden werden. Und endlich: von dem Gott, der schon bei der Erwählung und Errettung spezifisch sittliche Eigenschaften betätigt hatte, verstand es sich von selbst, daß er dieselben Eigenschaften auch von dem Volke forderte, auf die sein Verhältnis zu ihm gegründet war. Nicht ethischer Monotheismus im strengen Sinne des Worts, wohl aber ethischer Henotheismus kann somit sehr wohl bereits für die Zeit Moses in Anspruch genommen werden. Und schließlich: die Art, wie dieser Gott seine Verheißung erfüllt, die gewaltige Kriegsmacht Aegyptens zu gunsten eines armen Hirtenvolks zu Schanden gemacht hatte, sie gaben schon damals Anlaß zu der triumphierenden Frage: Wer ist wie du unter den Göttern, Jahwe, wer ist

[1]) So auch Hes. 16 5 ff. in einem bedeutsamen Vergleich.

wie du, herrlich in Erhabenheit, furchtbar in Ruhmestaten, Wunder verrichtend? Diese seine Macht ist aber nicht als brutale, willkürlich verwendete Gewalt gedacht, sondern sie dient wiederum sittlichen Zwecken. Eben darin liegt die Gewähr ihres schließlichen Sieges über alle Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit innerhalb und außerhalb des Volkes Israel. Es mag sein, daß dieser Gedanke zur Zeit Moses noch nicht mit vollster Klarheit erfaßt, daß noch nicht alle Konsequenzen aus ihm gezogen wurden. Aber im Keime war er so gewiß schon vorhanden, als der Glaube an die Macht der Gerechtigkeit oder doch das Verlangen nach ihrem steten Siege überhaupt dem Menschen von Natur eingepflanzt ist. Die Religion Israels vermochte diesem Glauben von Anfang an Nahrung zu geben wie keine andere Volksreligion. Diejenigen, die das leugnen und überall nur eine geradlinige Entwickelung von rohen oder doch naiven naturalistischen Anfängen zu mehr und mehr geläuterten sittlichen Anschauungen gelten lassen wollen, übersehen ganz, daß sie durch nachweisbare geschichtliche Tatsachen widerlegt werden. Bahnbrechende religiöse Ideen treten in der Regel mit urwüchsiger Kraft und Reinheit auf den Schauplatz, und erst im Verlauf der weiteren Entwickelung wird das, was religiöse Genialität oder besser göttlicher Antrieb geschaffen, durch die Beimischung gemeinmenschlicher Gedanken und selbstsüchtiger Interessen getrübt und entstellt. So geschah es mit der Religion Jesu in der römischen Papst- und Mönchskirche, so geschah es vielfach auch mit den großen grundlegenden Gedanken der Reformation in der Zeit der protestantischen Scholastik. Etwas ähnliches dürfen wir sicher auch für den Entwickelungsgang des Jahwismus voraussetzen. Die großen grundlegenden Gedanken, auf denen seine Stiftung beruht, wurden in der Wanderzeit des Volks und in der Zeit der endlosen Kämpfe um die nationale Existenz in der Richterzeit vielfach in den Hintergrund gedrängt. Ueberdies waren sie, wie wir im ersten Kapitel gezeigt haben, noch sehr lange von starken Ueberresten des gemeinsemitischen Polydämonismus überwuchert. Aber sie waren darum nicht erstorben, und als sie im 8. Jahrhundert von Amos und anderen mit vollster Klarheit und Bestimmtheit hervorgezogen und dem Volk ans Herz gelegt wurden, da hatten diese Propheten ein gutes Recht zu dem Anspruch, daß sie nicht neue und unerhörte Forderungen stellten, sondern nur die vom Sinai her geltende Tatsache verkündigten: „Ein

Gott des Rechts ist Jahwe; Heil allen, die auf ihn harren!“ (Jes. 30 18).

Wir bestehen also auf einer *b'rît* zwischen Jahwe und dem Volk als dem Ausgangspunkt des Jahwismus und zugleich als der Quelle seines eigentümlichen Wesens. Damit ist von selbst die neuerdings vorgetragene Meinung [1]) abgewiesen, daß am Sinai zwar tatsächlich eine *b'rît* abgeschlossen worden sei, aber nicht eine solche zwischen Jahwe und Israel, sondern zwischen israelitischen Stämmen. Erst die spätere Theologie habe dies mißverstanden oder willkürlich in ihrem Sinne umgedeutet. Diese Hypothese könnte allenfalls ausreichen, den Zusammenschluß heterogener Elemente zu einer Nation begreiflich zu machen. Daß aber dieser neuen Vereinigung zugleich durch die gemeinsame Religion ein ganz eigenartiger Stempel aufgedrückt wird, so daß dieses Nomadenvolk nachmals nicht der hohen Kultur der Kanaaniter unterliegt, sondern sie im Gegenteil vollständig aufsaugt, — das vermag jene Hypothese schlechterdings nicht zu erklären.

§ 7. Die Ausprägung des Jahwismus in äusseren Ordnungen zur Zeit Moses. Der Dekalog.

Zur Literatur: HTRABAUD, La loi Mosaique, ses origines et son développement etc. Lausanne 1903. — FRDELITZSCH, Die mosaische Gesetzgebung. Deutsche Revue. 28. Febr. 1903. — JCMATTHES, Der Dekalog. ZaW. 1904, S. 17 ff. — EKÖNIG, Neueste Verhandlungen über den Dekalog. Neue kirchl. Zeitschrift XVII, 8 (1906), S. 564—584.

Bei „äußeren Ordnungen“ denken wir sowohl an kultische Bräuche im weitesten Umfang, wie an die Gestaltung des Volkslebens nach allen seinen Richtungen durch den Einfluß der Religion. In beiderlei Hinsicht sind wir für eine zuverlässige Feststellung auf sehr spärliches Material angewiesen, da die ausführ-

[1]) SCHWALLY, Semit. Kriegsaltertümer I, S. 2: „Wahrscheinlich waren israelitische Stämme mit Midian in ein Bundesverhältnis getreten, wobei der Nationalgott des mächtigeren Eidgenossen zum Eidwächter wurde.“ Später jedoch (S. 3) „entschwand allmählich der wirkliche Verlauf der Dinge der Erinnerung, und es konnte sich die Meinung festsetzen, daß am Sinai nicht ein Bund Israels und Midians unter der Hut Jahves geschlossen worden sei, sondern allein ein Bund Jahves mit seinem auserwählten Volk“. Wieder anders urteilt EERDMANS in Theol. Tijdschrift XXXVII, S. 19 ff. Nach ihm bestand die *b'rît* am Sinai in der Vereinigung verschiedener Nomadenstämme zu einem Stammbund unter Anrufung Jahwes als des Gottes, dem ein Teil dieser Stämme die Rettung aus Aegypten zu verdanken meinte.

lichen Priester- und Kultusordnungen des sogenannten Priesterkodex als Theorien späterer Jahrhunderte für uns außer Betracht fallen.

Sogar die Frage, ob bereits Mose einen Priesterstand eingesetzt habe, läßt sich nach den alten Quellen nicht ohne weiteres bejahen. Er selbst übt priesterliche Funktionen aus bei der Abschließung der *brît* Ex. 24 4 ff. und als Orakelspender im Offenbarungszelt 33 7 ff. Dies entspricht der allgemeinen Voraussetzung, daß der Stifter und Vermittler der Sinaireligion das Prototyp der beiden nachmals wichtigsten Organe dieser Religion, der Priester und Propheten (vgl. zu letzteren Deut. 18 18. 34 10. Hos. 12 14) gewesen sei. Nur so erklärt sich ja auch die Gewohnheit, alle Gesetzeskodifikationen, auch die der Kultusgesetze, auf seine Person zurückzuführen. Aber davon, daß Mose auch nur seinen Bruder Aaron mit der Wahrnehmung priesterlicher Funktionen beauftragt habe, wissen die alten Quellen nichts[1]). Dieser heißt zwar Ex. 4 14 „der Levit" und dies höchstwahrscheinlich im Sinne von „der Priester" (denn dem Stamme nach war ja auch Mose „Levit"!), aber es ist höchst fraglich, ob diese Bezeichnung wirklich aus alter Quelle stammt. Jedenfalls wird dort von ihm nichts anderes berichtet, als daß er dem Mose vor dem Volk und dem Pharao als Sprecher gedient (Ex. 4 14 ff. 27. 30. 5 1 ff. etc.) und ihn in der Amalekiterschlacht (17 12 ff.) unterstützt habe. Auch bei der Abgötterei mit dem goldenen Kalb (Ex. 32 1 ff.) ist nicht von priesterlichen Funktionen oder Prärogativen Aarons die Rede. Vielmehr werden als Gehilfen Moses bei den Bundesopfern (Ex. 24 5) nur die jungen Männer der Israeliten und als Hüter des Offenbarungszeltes der Ephraimit Josua (Ex. 33 11) erwähnt, der auch sonst wiederholt als Diener und Begleiter Moses auftritt.

Scheiden wir somit Aaron aus, so bleibt uns allerdings noch eine Stelle der E-Quelle (Ex. 32 29), in deren jetzt offenbar verstümmeltem Text berichtet werden soll, daß Mose dem Stamme Levi zum Lohn für seine Treue während eines Aufruhrs des Volkes das Priestertum zugesprochen habe. Da wir aber zu diesem Bericht in demselben Kapitel eine ganz anders lautende Parallelerzählung des Jahwisten besitzen, so vermag niemand zu sagen, ob Ex. 32 29 ein streng geschichtlicher Bericht oder nur

[1]) Nach Stade u. a. ist die Gestalt Aarons der älteren Schicht des Jahwisten überhaupt unbekannt.

ein Versuch vorliegt, den Ursprung des levitischen Priestertums geschichtlich zu erklären.

Der Bericht über die Bundesopfer Ex. 24 4 ff. erweckt durchaus den Eindruck, als ob Mose dabei einfach der altgewohnten Sitte gefolgt sei. Und dies wird für seine Zeit wie für die ganze Folgezeit durchaus dem Tatbestand entsprechen. Nicht gesetzliche Vorschriften, sondern die allen bekannte Sitte entschied über die kultische Praxis. Zum Opfern bedurfte man noch in der Königszeit keiner Priester; dieselbe Opferpraxis, die man vorher anderen Gottheiten oder Dämonen gegenüber geübt hatte, war auch im Jahwekultus anwendbar. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß von Mose doch auch gewisse kultische Ordnungen ausgingen und unter seinem Namen mündlich fortgepflanzt wurden. Aber welcher Art sie waren, entzieht sich ebenso unserer Beurteilung wie die Frage, ob er als der Urheber einer besonderen Form der Orakel-Erteilung zu betrachten sei. Jedenfalls verdient Beachtung, daß Am. 5 25 (vielleicht auch Jer. 7 22) für die Zeit des Wüstenzugs eine Opferpraxis vollständig in Abrede gestellt wird. Dies ist schwerlich mit Marti (Geschichte der israelit. Religion [5], S. 83) so zu erklären, daß zwar die Jahweopfer unterblieben, vielleicht aber solche der Familien und Geschlechter gebracht worden seien, die nicht dem Gott der Gesamtheit galten. Denn die einzelnen Stämme und Geschlechter könnten ihre Stamm- und Hausgötter beibehalten haben, ohne darin einen Widerspruch gegen Jahwe zu erblicken. Daß ein derartiger Synkretismus noch längere Zeit im Schwange ging, ist nicht unmöglich, aber den berufenen Vertretern des Jahwismus hat er sicher stets als ein tadelnswerter Mißbrauch gegolten.

Von religiösen Festen kann für die mosaische Zeit nur das Passah (s. o. S. 31 ff.) in Betracht kommen. Die anderen Hauptfeste, wie wir sie aus der alttestamentlichen Ueberlieferung kennen, weisen durch ihren agrarischen Charakter auf kanaanitischen Ursprung.

Wie im Kultus der mosaischen Zeit, so dürften auch im sozialen Leben Israels nicht einzelne bestimmte Vorschriften, sondern die Macht der Sitte maßgebend gewesen sein — allerdings einer Sitte, auf die die religiöse Eigenart des Jahwismus von Anfang an einen immer zunehmenden Einfluß ausübte. Wenn man irgendwelche Schandtat durch die Formel verurteilte: derartiges darf nicht geschehen (Gen. 34 7. 2 Sam. 13 12), so stand dabei

sicherlich im Hintergrund der Gedanke: weil es Israels und seines Gottes unwürdig, weil es für Jahwe ein Greuel ist, den er nicht ungestraft lassen kann. Abermals muß hierbei die Möglichkeit anerkannt werden, daß Mose selbst während seiner langen schiedsrichterlichen Tätigkeit (vgl. über diese schon die höchst instruktive Erzählung Ex. 18 13 ff. bei E), insbesondere auch zu Kadesch oder En Mischpat, zu vielen Rechtsgewohnheiten im Civil- wie im Kriminalrecht den Grund gelegt habe, ja daß manche der nachmals (zuerst im Bundesbuch) kodifizierten Bestimmungen direkt auf ihn zurückgeht. Auch hier entzieht sich jedoch das Einzelne durchaus unserer näheren Kenntnis.

An einer Frage dürfen wir jedoch nicht mit Stillschweigen vorübergehn. Wenn in der gesetzlichen Literatur des Pentateuch auch sonst nichts mit Sicherheit auf Mose zurückgeführt werden kann, muß ihm dann nicht wenigstens irgendwelche Gestalt des Dekalogs zugeschrieben werden, und zwar in Anbetracht der Stärke und Einstimmigkeit der Ueberlieferung, die diese Annahme fordert?

Nun muß allerdings die „Einstimmigkeit" der Ueberlieferung so lange auf sich beruhen, als noch darüber gestritten wird, ob nicht gegenüber den beiden Rezensionen des elohistischen (nach anderen: deuteronomistischen) Dekalogs in Ex. 20 und Deut. 5 auch ein jahwistischer in Ex. 34 14—26 vorliege[1]). Für das höhere Alter des letzteren schien zu sprechen, daß er fast ausschließlich kultische, noch nicht ethische Gebote enthält; die letzteren, behauptet man, hätten in dieser Form erst als Niederschlag der prophetischen Richtung entstehen können. Aber dieser jahwistische Dekalog ist doch wohl nur ein Schein. Hatte der Jahwist

[1]) So bekanntlich schon Goethe in dem Aufsatz über „Das Zwotafelgesetz" (1773) und gegenwärtig die meisten Kritiker. In betreff des Dekalogs Ex. 20 und Deut. 5 ist durch Kuenen, Stade, Cornill u. a. die Meinung herrschend geworden, daß er ursprünglich der judaistischen Rezension des Elohisten (E^2) angehört habe: so auch Stärk. Das Deuteronomium (Leipzig 1894), mit der weiteren Annahme, daß der Dekalog von E^1 zerstreut im sogen. Bundesbuch vorliege. Dagegen stammt nach Meissner (Der Dekalog. Halle 1893), und Bäntsch (Ex. und Levit., Gött. 1900) der jetzige Dekalog vom Deuteronomiker und ist erst nachträglich aus dem Deuteronomium in Ex. 20 übertragen worden. Nach Marti (Gesch. der Israel. Religion[5] S. 194) ist dieses „Compendium der religiös-ethischen Pflichten" in die Nähe Hesekiels zu verlegen.

wesentlich denselben Dekalog wie der Elohist, so konnte der Redaktor unmöglich nach Ex. 20 in Ex. 34 nochmals denselben Dekalog bringen. Er füllte die hier entstehende Lücke durch Kultusvorschriften aus, die sich auf den ersten Blick als Parallelen zu erkennen geben. Somit bleibt doch die Frage berechtigt, ob nicht irgendwelche Gestalt des Dekalogs auf Mose zurückgeführt werden könne.

Als zweifellos darf dabei von vornherein gelten, daß diese Gestalt nur eine äußerst knappe, lapidare gewesen sein kann. Dazu führt schon die starke Differenz im Umfang der beiden Tafeln; die erste, die 5 Gebote nach der reformierten Zählung, also bis einschließlich zum Elterngebot, umfaßt haben muß, enthält 146 Wörter, die zweite nur 26. Somit sind die sämtlichen Motivierungen (im 1.—5. Gebot) spätere Zusätze, und damit erledigen sich auf das einfachste zwei erhebliche Schwierigkeiten: erstlich die starke Differenz in der Motivierung des Sabbathgebots und zweitens das deuteronomistische Kolorit, welches nach Obigem manche zur Ansetzung des Ganzen im 7. Jahrhundert verführt hat. Denn dieses Kolorit liegt nicht in den lapidaren Sätzen, sondern eben vor allem in den Motiven.

Aber liegt nicht doch auch den Geboten selbst eine so ausgebildete Ethik zugrunde, daß man in der Tat Bedenken tragen muß, dem Dekalog seinen Platz an der Spitze der ganzen Entwickelung anzuweisen? Wir würden dieses Bedenken voll anerkennen, wenn die zehn Gebote wirklich zweifellos und ausschließlich unter ethischem Gesichtspunkt ständen. Das scheint uns selbstverständlich, die wir von Jugend auf gelehrt und gewöhnt sind, einen rein ethischen Maßstab anzulegen und in den Geboten eine Anweisung zu wahrhafter Religiosität und Sittlichkeit zu finden. Es läßt sich jedoch unschwer zeigen, daß ursprünglich nicht der rein ethische, sondern der rechtliche Gesichtspunkt im Vordergrund steht [1]). Alle Gebote lassen sich leicht subsummieren unter das Verbot: du sollst dich nicht vergreifen 1) an dem, was Gottes ist (seinem alleinigen Anrecht auf Verehrung, seiner Erhabenheit über irdische Gestaltung, seinem Namen, seinem Tag [als dem Typus aller seiner sonstigen „Heilig-

[1]) Beachtenswerte Fingerzeige für diese Auffassung bietet bereits Amenzies. Sermons on the ten Commandments (Lond. 1888). Der Dekalog entstammt nach ihm dem Zeitalter der Propheten und enthält die Grundgesetze des sozialen Lebens.

tümer"], seinen Stellvertretern); 2) an dem, was deines Nächsten ist (an seinem Leben, seinem Weibe, seinem Hab und Gut, seiner Ehre). Erst im letzten Gebot wird noch ein andersartiger Gesichtspunkt hereingezogen: das Verbot, sich auch nur in Gedanken an dem Eigentum des Nächsten zu vergreifen. Erst damit wird die Skala abgeschlossen, die uns in der Anordnung der Gebote der zweiten Tafel entgegentritt: der Fortschritt von den Tatsünden zu den Wort- und zuletzt zu den Gedankensünden.

Die Richtigkeit dieser Auffassung springt besonders bei dem Verbot des Ehebruchs in die Augen. Nicht um die Bewahrung des Jünglings oder Ehemanns vor Unsittlichkeit überhaupt handelt es sich, wie es unsere Katechismen auszulegen pflegen, sondern um die Verhütung eines Eingriffs in ein wichtiges Eigentumsrecht des Nächsten. Nur in diesem Sinne kennt die althebräische Anschauung den Begriff Ehebruch, während auch dem Ehemann für den geschlechtlichen Verkehr mit Sklavinnen keine Schranken gesetzt sind. Auch die Verführung oder Vergewaltigung einer Jungfrau wird von der ältesten Anschauung offenbar mehr als eine Rechtsverletzung (und zwar als eine Schmälerung des Verkaufswertes) denn als ein spezifisch sittliches Delikt betrachtet.

Nach alledem spräche kein zwingender Grund dagegen, irgend eine lapidare Urgestalt des Dekalogs von Mose selbst herzuleiten — wenn nicht das Bilderverbot tatsächlich eine erhebliche Schwierigkeit bereitete. Bis ins 8. Jahrhundert scheint niemand ein so kategorisches Verbot der Jahwebilder zu kennen. Soll man annehmen, daß ursprünglich ein anderes Gebot an seiner Stelle gestanden habe, oder daß Mose nicht 10, sondern nur 7 Gebote verkündet habe? Letzteres wurde jüngst von Eerdmans[1]) behauptet. Er weist das Bilderverbot dem 7. Jahrhundert, dagegen 7 Gebote des Dekalogs der mosaischen Zeit zu und zwar als erstes „Ich Jahwe bin euer Gott". Wir stimmen Erdmans großenteils zu, wenn er den Dekalog nicht so verwandt findet mit den großen Propheten, daß er ein Produkt der prophetischen Strömung sein müßte; auch darin pflichten wir ihm bei, daß die einzelnen Gebote und Verbote nicht eine absolute, sondern nur eine relative Tragweite besitzen. Aber in letzterer Hinsicht geht er doch zu weit, wenn er (so beim Verbot des Tö-

[1]) „Oorsprung en beteckenis van de tien woorden" (Theol. Tijdschrift XXXVII, S. 18 ff.).

tens!) nur Pflichten gegen die Volksgenossen gemeint findet und das „Begehren“ im 10. Gebot zum Ansich-Nehmen herrenlosen Gutes umdeutet, weil im Alten Testament nur die Tat sündig mache, nicht die Gesinnung. Mit Recht hat WILDEBOER [1]) gegen EERDMANS geltend gemacht, daß auf diese Weise doch der tiefere sittliche Sinn des Dekalogs vergröbert und auf lauter Utilitätsbedürfnisse beim Zusammenleben von Beduinen reduciert werde.

Das Ergebnis von alledem ist, daß der mosaische Ursprung irgendwelcher Grundgestalt des Dekalogs mit Absehen vom Bilderverbot nicht schlechthin ausgeschlossen erscheint, daß wir jedoch auf ein bestimmteres Urteil verzichten müssen. Jedenfalls wird die religiöse und sittliche Bedeutung und die Keimkraft — ich möchte fast sagen: die Expansionsfähigkeit der Ideen des Dekalogs dadurch nicht geringer, daß wir ihn nicht in den ersten Anfängen, sondern erst in einem späteren Entwickelungsstadium der Religion Israels ansetzen. Auch dann bleibt er in seiner Tendenz und vor allem in seinem Aufbau, der im ersten Teil ein Fortschreiten von den generellen und mehr geistigen Pflichten zu den konkreten und äußeren darstellt, im zweiten aber den umgekehrten Weg einschlägt, ein religiöses Dokument, welches mit Fug und Recht bis auf den heutigen Tag auch von den christlichen Völkern als eine Art „magna charta“ religiöser Lebensführung betrachtet werden darf.

[1]) De Dekalog, Theol. Studien 1903, S. 109 ff.

Drittes Kapitel.

Die Religion Israels in Kanaan vor der Zeit der Schriftpropheten[1]).

§ 8. Die Quellen.

Während wir für die vorige Periode noch immer auf Rückschlüsse aus späteren Quellen beschränkt waren, stehen uns nunmehr in ziemlich beträchtlichem Umfang solche Berichte zu Gebote, die uns einen zuverlässigen Einblick in die religiösen und sittlichen Zustände der Richterzeit und der ersten Königszeit gewinnen lassen. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß die fraglichen Berichte, abgesehen von dem urkundlichen Deboralied, in ihrer jetzigen Gestalt zum Teil erst geraume Zeit nach den Ereignissen (etwa vom 10. Jahrhundert ab bis in die Mitte des 8. Jahrhunderts) aufgezeichnet worden sind. Denn erstlich spricht alles dafür, daß in diesem ganzen Zeitraum die sittlichen und religiösen Anschauungen fast durchweg stabil gewesen sind, und zweitens darf der Zeitpunkt der endgültigen Niederschrift der Ueberlieferungen nicht verwechselt werden mit der Zeit ihrer Fixierung in der mündlichen Tradition. So kann die Ausgestaltung der Patriarchenerzählungen in der Form, wie sie der Jahwist bietet, spätestens in die Zeit Sauls verlegt werden, mag auch der Hauptteil der jahwistischen Quellenschrift erst um 850 verfaßt sein. Dasselbe gilt von den sogenannten Heldengeschichten des Richterbuchs, die sich mit den sechs „großen Richtern" (Ehud, Debora, Barak, Gideon, Jephtha, Simson) befassen, zu denen sich noch die sehr altertümlichen und wichtigen Erzählungen in Jud. 9 und im Anhang c. 17—21 (c. 19—21 allerdings zum Teil in einer sehr jungen Ueberarbeitung) gesellen. Alle diese Quellenschriften geben uns — nach sorgfältiger Ausscheidung mannigfacher jüngerer Bestandteile — ein treues Bild von den Zuständen des Zeitraums vor den Schriftpropheten. Als eine Quelle ersten Rangs muß auch die alte Biographie Sauls und Davids bezeichnet werden, die jetzt mit vielen jüngeren, beson-

[1]) Vgl. hierzu: CHTOY, The preprophetic Religion of Israel. in New World 1896. S. 123 ff. — CPIEPENBRING, La réligion des Hébreux à l'époque des juges, in „Revue de l'histoire des réligions", t. XXVII. 1. FSEYRING, Die altisraelitische Religion in den „Heldengeschichten" des Richterbuchs. Hamburg 1892.

ders auch deuteronomistischen Bestandteilen durchsetzt, in die Samuelisbücher eingearbeitet ist. Ganz besonders aber gilt obiges Urteil von der sogen. „Jerusalemquelle“ in 2 Sam. 9—20, die sich über den Verlauf der Ereignisse so vorzüglich orientiert zeigt und dabei eine so feine psychologische Beurteilung Davids bietet, daß sie höchstwahrscheinlich noch der Zeit Salomos zuzuweisen ist. Auch die älteren Bestandteile der Biographie Salomos in 1 Kön. 1—11 enthalten allerlei wertvolles Material, und schließlich können auch aus den ältesten Schriftpropheten, Amos und Hosea, wichtige Rückschlüsse auf die vor ihnen herrschenden Anschauungen gezogen werden.

§ 9. Der Gottesbegriff.

Zur Literatur: JWRothstein, Zur Kritik des Deboraliedes u. die urspr. rythmische Form desselben. ZDMG. Bd. LVI (1902) u. LVII (1903). — BJakob, Im Namen Gottes. Eine sprachliche und rel.-gesch. Untersuchung zum A. und N. Test. Berlin 1903. — WErbt, Die Sicherstellung des Monotheismus durch die Gesetzgebung im vorexil. Juda. Göttingen 1903. — HDuhm, Die bösen Geister im A. T. Tüb. 1904. — GWestphal, צבא השמים. Nöldeke-Festschr., S. 719—724. — AMäcklenburg, Ueber den Ephod im alten Israel. Zeitschr. für wiss. Theol. 49, 4. — JBöhmer, Gottes Angesicht. Beitr. zur Förder. christl. Theologie XII (1908) 4. S. 323—347. — HJElhorst, Das Ephod. ZatW. 1910, 4. S. 259—276.

Daß auch in diesem Zeitalter höchstens von Henotheismus (vgl. dazu oben S. 43), nicht aber von absolutem Monotheismus in Israel die Rede sein kann, würde schon die stete Neigung des Volkes zum Ba'alsdienst beweisen, über die unten (§ 10) ausführlicher zu handeln sein wird. Natürlich setzt diese Neigung den Glauben an die Existenz Ba'als (oder der Ba'ale) voraus. Aber wollte man auch diesen Glauben als einen bloßen Wahn betrachten, den die eigentlichen Vertreter des Jahwismus nicht geteilt, vielmehr allezeit scharf bekämpft hätten, so würde dies mit verschiedenen deutlichen Aussagen in Widerspruch stehen. Bekämpft wird allezeit der Kult des Ba'al und anderer Götter, nicht aber der Glaube an ihre Existenz. Wenn Jephtha Jud. 11 24 dem Ammoniterkönig sagen läßt: „Nicht wahr, wen dir dein Gott *Kᵉmóš* [1]) zuweist, den nimmst du in Besitz?“ so spricht er damit nur etwas für seine Zeitgenossen und den Erzähler Selbstverständliches aus. Ebenso David, wenn er 1 Sam.

[1]) Wohl Verwechselung mit Milkom, denn *Kᵉmóš* erscheint sonst überall als Gott der Moabiter.

26 19 in der Vertreibung aus dem Erbbesitz Jahwes eine Nötigung zur Verehrung anderer Götter erblickt. Die Idee des Volksgottes bringt es mit sich, daß sich der Machtbereich wie der Verehrungsbereich des einzelnen Gottes in der Hauptsache nur auf das Land seines Volkes erstreckt. Außerhalb desselben herrschen andere Götter und der zu ihnen Verschlagene tut wohl, sich ihrem Dienste anzubequemen. Ganz ist freilich der Kult eines Gottes auf fremdem Boden nicht ausgeschlossen. Nach 1 Kön. 11 7 errichtete Salomo auf dem Ölberg eine Opferstätte für *Kᵉmôš*, den Gott der Moabiter[1]). Die jetzige Darstellung erblickt darin (V. 1 ff.) einen götzendienerischen Abfall Salomos, zu dem er von seinen heidnischen Weibern verführt worden sei. Höchstwahrscheinlich handelte es sich aber um eine — für den ursprünglichen Erzähler ganz unanstößige — Kultstätte, die Salomo einer moabitischen Gemahlin errichtete, damit sie ihren heimatlichen Gott auch in Juda verehren könne. Dieses Verlangen konnte Salomo für recht und billig erachten, ohne daß ihm deshalb in den Sinn kam, sich selbst an diesem Kult zu beteiligen. Eine solche Verirrung wäre auch bei dem Erbauer eines prachtvollen Heiligtums für den Landesgott schlechthin undenkbar. Dabei ist übrigens kaum zu bezweifeln, daß man schon damals einen Ausweg kannte, die Verehrung eines Volksgottes auf fremden Boden zu ermöglichen. Man brachte Erde von seinem Lande in das fremde Land, um ihm so auf seinem eigenen Grund und Boden zu opfern. So erbittet sich der Aramäer Na'aman 2 Kön. 5 17 von Elisa zwei Maultierlasten israelitischer Erde, weil er fortan keinen anderen Göttern mehr Brandopfer und Schlachtopfer bringen will, sondern nur Jahwe. Ganz offenbar entspricht diese Auffassung Na'amans dem Glauben auch des israelitischen Erzählers. Für die Ueberzeugung aber, daß der Macht eines Volksgottes in seinem Lande nicht zu widerstehen ist, wenn sie erst kräftig herausgefordert ist, ist ein überaus drastischer Beleg 2 Kön. 3 27. Der „gewaltige Zorn", der über Israel kommt, nachdem Meša' auf der Mauer (also sichtbar vor den Belagerern) seinen Erstgeborenen geopfert hat, ist der Zorn des Landesgottes *Kᵉmôš*, der nach einem solchen Opfer nicht untätig bleiben kann, sondern die Feinde aus seinem Lande vertreibt.

[1]) Nur diese „Höhe" gehört wohl dem ursprünglichen Text an; die übrigen sind hier wie 2 Kön. 23 13 deuteronomistische oder noch spätere Auffüllung. Die LXX haben zum Teil einen anderen Text.

Wir vermögen uns dies sehr natürlich daraus zu erklären, daß ihnen nunmehr durch die Furcht vor dem vermeintlichen Zorn des *Kᵉmôš* aller Mut geraubt war; aber dies ist keineswegs die Meinung des Erzählers und seiner Zeitgenossen.

Ist nach alledem für diesen ganzen Zeitraum nicht das die Frage, ob Jahwe, der Gott Israels, der einzige Gott sei, so fragt es sich um so mehr, welche Bedeutung er speziell für sein Volk gehabt habe. Nach dem bereits oben (S. 62 ff.) Ausgeführten tritt die volle Bedeutung der grundlegenden Sätze: „Jahwe ist der Gott Israels, Israel das Volk Jahwes" überall da hervor, wo es sich um Aktionen, wenn auch nicht aller, so doch mehrerer Stämme handelt, und zu solchen kommt es fast ausschließlich im Krieg. Da ist der Name Jahwes das Einheitsband, welches die im übrigen heterogenen Elemente auf das festeste mit einander verknüpft, ihnen Begeisterung einflößt und sie zum Siege führt. Es ist der Kriegsgott Jahwe, dessen Feldhauptmann dem Josua im Gilgal erscheint (Jos. 5 13 ff.)[1]; der, durch die heilige Lade repräsentiert (s. o. S. 51 ff.), die Mauern von Jericho zu Falle bringt (Jos. 6) und nach der Schlacht bei Gibeon gewaltige Steine auf die fliehenden Kanaaniter schleudert (10 11). Mit besonderer Energie tritt uns die freudige Zuversicht auf Jahwe als den eigentlichen Führer im Kampf im Deboralied entgegen. Das ganze Lied will vor allem dem Lobpreis Jahwes dienen (Jud. 5 2 f. 9. 11), der seinen Wohnsitz am Sinai verließ, um über das Gebirge Se'ir auf das Schlachtfeld zu eilen (V. 4 f.). Er war der eigentliche Anführer im Kampfe, denn die Bewohner von Meros werden verflucht, „weil sie Jahwe nicht zu Hilfe kamen, Jahwe zu Hilfe unter den Helden" (V. 23); dagegen „vom Himmel her kämpften die Sterne, von ihren Bahnen aus kämpften sie mit Sisera" (V. 20). Besonders beachtenswert ist, wie kräftig auch sonst in diesem Lied dem Gedanken Ausdruck verliehen wird, daß es bei einer solchen Gelegenheit unbedingte Pflicht der einzelnen Stämme sei, Jahwe gegen den gemeinsamen Feind Heeresfolge zu leisten. Daher der Lobpreis der tapferen Stämme, die sich willig erwiesen hatten (V. 13—15ª. 18), wie umgekehrt herber Spott gegen die Säumigen (V. 15ᵇ—17). Und der Schlußvers betont es nochmals auf das Nachdrücklichste, daß die Feinde Israels eben dadurch

[1]) Die Erzählung bricht jetzt mitten im Satze ab. Der Schluß ist wohl absichtlich unterdrückt, weil er eine andere Erklärung des „Gilgal" enthielt, als die kurz zuvor in 5 9 gegebene.

Feinde Jahwes sind, daß aber denen, die ihn erwählen, Glanz und Glück erblüht:

„So müssen umkommen alle deine Feinde, Jahwe!
Aber die ihn lieben, sind wie der Aufgang der Sonne
in ihrer Pracht!“

Die Ueberzeugung von einer persönlichen Gegenwart Jahwes bei entscheidenden Kämpfen findet sich jedoch nicht etwa nur in dem dichterischen Schwung des Deboraliеds. Abgesehen von den Stellen, nach denen er mit der heiligen Lade Israel in den Kampf begleitet (s. o. S. 54), bekennt noch David nach dem ersten entscheidenden Siege über die Philister: „Jahwe hat vor mir her meine Feinde durchbrochen wie Wasser [den Damm] durchbrechen!“ (2 Sam. 5 20), und vor der zweiten Schlacht erhält er das Orakel von Jahwe: „Wenn du das Geräusch des Einherschreitens in den Wipfeln der Bakabäume vernimmst, dann brich los; denn dann ist Jahwe ausgezogen vor dir her, um im Lager der Philister eine Niederlage anzurichten“ (V. 24).

Mögen auch gar manche Bräuche, die Israel im Kriege übte und die den Krieg als eine ununterbrochene Ausübung des religiösen Kultus erscheinen lassen, aus den Zeiten des Polydämonismus stammen und ursprünglich durch die Rücksicht auf die Dämonen hervorgerufen sein (vgl. oben S. 16 ff.): in der Periode, die uns hier beschäftigt, ist davon offenbar kein Bewußtsein mehr vorhanden. Die Kriege sind „die Kriege Jahwes“ (Num. 21 14). Die Weihe-Akte und Enthaltungen, denen sich der Krieger unterziehen muß, gelten Jahwe. Dafür ist besonders instruktiv die sehr alte Erzählung 1 Sam. 21 4 ff. Der Priester will David nur für den Fall von dem heiligen Brote (den sogenannten Schaubroten) geben, daß sich seine angeblichen Begleiter der Weiber enthalten haben. David spiegelt ihm vor, daß dies der Fall gewesen und daß seine Leute mit heiligem Gerät (das heißt wohl: Kleidern und Waffen) ausgezogen seien. David beseitigt also die Befürchtung, daß ihm und seinen Leuten die Reinheit fehle, die Jahwe gegenüber erforderlich war; diesem galt also ausdrücklich die Weihe des Kriegers. Noch im Deuteronom. (23 10 ff.) werden die Bestimmungen über die Reinhaltung des Kriegslagers, die doch höchstwahrscheinlich auf polydämonistischen Motiven beruhen, V. 15 einfach damit begründet, daß „Jahwe, dein Gott, inmitten deines Lagers einherzieht, um dich zu schützen und dir

deine Feinde preiszugeben; darum soll dein Kriegslager heilig sein."

Auch bei der häufigen Erwähnung der Vollstreckung des „Banns" (vgl. dazu oben S. 24 ff.) besteht in dieser Periode nie eine andere Voraussetzung, als daß die Weihung von Menschen und Beute lediglich zu Ehren Jahwes erfolgt. So Jos. 6 21. 7 11 ff. 23 und besonders 1 Sam. 15 33, wo Samuel an dem Amalekiterkönig Agag nachträglich den Bann vollstreckt, indem er ihn „vor Jahwe" (als einen dem Jahwe geweihten!) im Gilgal in Stücke haut.

Die Tatsache, daß in dem Gottesbegriff dieser Periode vielfach der Charakter Jahwes als des Kriegsgottes in den Vordergrund tritt, macht es erklärlich, daß erst jetzt ein Beiname Jahwes auftaucht, der ohne Zweifel ursprünglich mit dieser Seite seines Wesens zusammenhängt, das ist der Name *jahwæh ṣᵉbā'ôṯ*[1]). Daß dieses Wort Plural von *ṣābā'* „Heer" ist und also „Heere" oder „Heerscharen" bedeutet, ist allgemein anerkannt; ebenso auch, daß *jahwæh ṣᵉbā'ôṯ* nur eine Abkürzung ist für die vollständige Formel „*jahwæh 'ᵉlôhê ṣᵉbā'ôṯ*" oder mit dem Artikel „*jahwæh 'ᵉlôhê haṣṣᵉbā'ôṯ*"[2]), d. i. Jahwe, der Gott der Heerscharen". Welche Art von Heerscharen ist damit gemeint? Genauer werden wir fragen müssen: welche ist ursprünglich gemeint? Denn es hat von vornherein die größte Wahrscheinlichkeit für sich, daß dieser Gottesname erst im prophetischen Sprachgebrauch eine umfassendere Bedeutung gewonnen hat, als ihm ursprünglich eigen war. Die Streitfrage ist jetzt die, ob bei den „Heerscharen" zunächst an die der Dämonen[3]), oder der himmlischen Heerscharen, d. h. der Engel[4]), oder endlich an die irdischen

[1]) Vgl. über die verschiedenen Verbindungen des Wortes in Gottesnamen (mit Einschluß der Wiedergabe in den Septuaginta) die erschöpfende Statistik von Löhr in den „Untersuchungen zum Buch Amos" (Gießen 1901), S. 37 ff.

[2]) Eine solche Abkürzung müßte man auch dann annehmen, wenn die vollere Formel, wie Löhr annimmt, erst kurz vor dem Exil (nach Analogie von „Jahwe", der Gott Israels) aufgekommen wäre.

[3]) So schon Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten V, 77 und neuerdings wieder Schwally, Der heilige Krieg im alten Israel, S. 5, nur daß er speziell die Kriegsdämonen verstehen will (das „wilde Heer, das im Kriege mit Jahwe stürmt").

[4]) So die meisten nach dem Vorgang Ewalds (Die Lehre der Bibel von Gott, II 339), der den neuen Namen einmal nach einem plötzlichen Sieg von einem großen Propheten auf dem Schlachtfeld verkündigt

Heerscharen Israels[1]) gedacht ist.

Daß den Dämonen noch in nachmosaischer Zeit mehr oder weniger bewußt auch im Kriege eine große Bedeutung zugeschrieben wurde, ist nach dem früher von uns Ausgeführten wahrscheinlich. Aber daß man nach Annahme des Jahwismus Jahwe einfach zum Anführer der Dämonen gemacht hätte und daß der so gemeinte Name ganz unbefangen auch von den Propheten — und zwar mit Vorliebe — gebraucht worden wäre, das ist undenkbar. Denn der echte Jahwismus steht naturgemäß im Gegensatze zum Dämonenglauben, und wir haben daher nirgends eine sichere Spur einer solchen gleichsam offiziellen Anerkennung des letzteren, wie sie hier vorausgesetzt werden müßte.

Dagegen ließen sich für die Vorstellung von einem Jahwe umgebenden Engelheer verschiedene, zum Teil alte Belege geltend machen. Zwar nicht Stellen wie 1 Kön. 22 19. Denn „das ganze Himmelsheer", das der Prophet Micha zur Rechten und Linken Jahwes erblickt, ist so wenig ein Kriegsheer, wie „das Heer der Höhe" in der sehr späten Stelle Jes. 24 21. Wohl aber sind Gen. 32 3 (bei E) die Engel Gottes als Glieder eines Kriegslagers gedacht; der „Anführer des Heeres Jahwes" Jos. 5 13 f. kann nur als Anführer eines Engelheeres gemeint sein, und die feurigen Rosse und Wagen rings um Elisa 2 Kön. 6 17 werden offenbar von kriegerischen Engeln gelenkt.

Durch alles dies wird jedoch die Tatsache nicht entkräftet, daß der Plural *ṣebā'ôt* an allen 26 Stellen, an denen er sich außerhalb des Gottesnamens findet, niemals das Himmelsheer[2]), sondern immer die irdischen Schlachtreihen Israels bezeichnet (Ex. 7 4. 12 17. 41 usw. bis zu dem späten Psalm 44 10: „du ziehst nicht aus mit unseren Heerscharen"), und es wäre doch seltsam, wenn das Wort nur in der Verbindung „Jahwe Zebaoth" etwas anderes bedeutete.

---

glaubte, neuerdings wieder BORCHERT in „Theol. Studien u. Kritiken" 1896, S. 619 ff.

[1]) So schon JGHERDER im „Geist der hebräischen Poesie" und andere, dann nach längerer Herrschaft der Beziehung auf die Engelheere ESCHRADER in den Jahrbüchern für protest. Theologie 1875, S. 316 ff.; EKAUTZSCH, Artikel „Zebaoth" in PRE XVII, 423 ff., sowie in ZAW. 1886, S. 17 ff.

[2]) Dieses heißt vielmehr überall *ṣaba'* im Singular; auch Ps. 103 21 und Ps. 148 2 beruht die Pluralform nachweisbar auf einem Irrtum.

Aber warum — so fragte vor Jahren schon DELITZSCH [1]) — findet sich dann der Gottesname Jahwe Z. gerade da nicht, wo man ihn am ehesten erwarten sollte, nämlich in der Zeit des Auszugs und der Kämpfe mit den Kanaanitern? Statt dessen begegnet er uns zuerst 1 Sam. 1 3 als Name des in Silo wohnenden Gottes! In der Tat wäre das gänzliche Fehlen des Namens im Hexateuch und im Richterbuche sehr befremdlich. Aber KLOSTERMANN (Geschichte Israels, S. 76) hat es im höchsten Grade wahrscheinlich gemacht, daß der Name Jahwe Z. wenigstens aus dem Hexateuch erst nachträglich (vielleicht aus Besorgnis vor einer Mißdeutung im Sinn des verpönten Gestirndienstes) redaktionell beseitigt worden ist. So stand Jos. 3 11 und 13 statt des seltsamen „die Lade mit dem Gesetz des Herrn der ganzen Erde" sicher ursprünglich das gewöhnliche „die Lade Jahwes der Heerscharen", und zu 6 17 bezeugt die Sept. ausdrücklich „Jahwe Zebaoth" als ursprüngliche Lesart.

Einen anderen Einwand gegen obige Deutung hat BORCHERT erhoben, indem er darauf hinwies, daß alle die Stellen, in denen *ṣᵉbā'ôt* die Heerscharen Israels bedeuten, erst den jüngsten Bestandteilen des Kanon (20 der jüngsten Quellenschrift des Pentateuch) angehören und überdies nicht von kriegerischen Heerscharen, sondern von Volkshaufen überhaupt redeten. Letztere Behauptung ist jedoch (auch abgesehen von 1 Kön. 2 5, wo *ṣābā'ôt* in dem jetzigen deuteronomistischen Bericht höchstwahrscheinlich einer älteren Grundlage angehört) nicht zutreffend. Die jüngste Quellenschrift des Pentateuch denkt das Volk immer in Gestalt eines Kriegsheeres, sowohl auf dem Marsch wie im Lager, in fester Ordnung rings um das Heiligtum geschart (vgl. besonders Num. 2). Und daß das irdische Kriegsheer (wie das himmlische, Jos. 5 14!) in der älteren Sprache im Singular *ṣābā'* heißt, hindert nicht, daß der Plural gleichfalls ursprünglich zur Bezeichnung irdischer Heerscharen diente. Diese Annahme hat eine sehr starke Stütze in 1 Sam. 17 45. Wenn dort David zu dem philistäischen Riesen sagt: „Ich komme im Namen Jahwes der Heerscharen, des Gottes der Schlachtreihen Israels", so will er mit letzterem Zusatz ganz offenbar dem Heiden eine authentische Interpretation des Namens Jahwe Z. geben, der ihm ohne dies unverständlich bleiben müßte.

[1]) In RUDELBACHS „Zeitschr. für die gesamte lutherische Theologie und Kirche" 1874, S. 217 ff.

Wenn wir somit bei der Deutung auf die Heerscharen Israels verbleiben, die sich im Kampfe (wie Jud. 5 23. 2 Sam. 5 20. 24) Jahwes als des eigentlichen Anführers und Vorkämpfers getrösten dürfen, so bedarf es doch noch eines Zusatzes: Jahwe Z. ist ursprünglich der Kriegsgott, wie er durch die heilige Lade repräsentiert war[1]. Daß die Lade selbst ein kriegerisches Heiligtum war, ist bereits oben S. 51 ff. gezeigt worden. Wenn aber von den 11 Stellen, an denen der Name Jahwe Z. in den Samuelisbüchern vorkommt, nicht weniger als 5 in direkter oder indirekter Beziehung zur heiligen Lade stehen, so kann dies nicht zufällig sein (vgl. 1 Sam. 1 3. 11: Jahwe Z. in Silo, dem damaligen Sitz der Lade; 4 4: die Lade Jahwes Z.). Einer der stärksten Belege aber dürfte in 2 Sam. 6 2 vorliegen. Allerdings ist der ursprüngliche Wortlaut dieser Stelle jetzt verderbt, wie schon der anders lautende Text in der Chronikparallele (I 13 6) beweist[2]. Aber die Streichung des ganzen Satzes hinter Zebaoth ist ein ganz ungerechtfertigter Gewaltstreich. Vielmehr war hier unter allen Umständen ausgesagt, daß „über der Lade der Name Jahwes der Heerscharen genannt war", d. h. daß sie zu diesem, also dem Kriegsgott, in der allerengsten Beziehung stand, indem sie seine Gegenwart repräsentierte und verbürgte. Und wenn David 2 Sam. 6 18 das Volk im Namen Jahwes der Heerscharen segnet, so ist dies der feierliche Abschluß aller der Veranstaltungen, die der Ueberführung der heiligen Lade auf den Zion und damit eben dem Jahwe der Heerscharen, dem Kriegsgott gegolten hatten. Auch Ps. 24 10 erklärt sich die Bezeichnung Gottes als „Jahwe der Heerscharen" (parallel mit V. 8, wo er ein gewaltiger und ein Kriegsheld heißt) am einfachsten daraus, daß es sich in diesem Psalmenfragment doch wohl um die Heimkehr der Lade aus einem Feldzug in den Tempel handelt.

Mit dieser Deutung von „Jahwe Zebaoth" als ursprünglicher Bezeichnung des in der heiligen Lade repräsentierten Kriegsgottes soll indes nicht geleugnet werden, daß sich allmählich im

[1]) Diesen Zusammenhang vermutete schon Vuilleumier in der Revue de théol. et de philos. Apr. 1877, S. 302 („le nom de Dieu Jahvéh-çebaoth"); ausführlich begründet wurde er von Kautzsch in der oben S. 79 Note 1 erwähnten Schrift.

[2]) Vgl. über die Schwierigkeiten des jetzigen Textes und die mannigfachen Versuche zu seiner Heilung Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens (Königsb. 1901), S. 132 ff.

Sprachgebrauch eine andere Auffassung festsetzte, so daß jene ursprüngliche an zahlreichen Stellen ganz vergessen scheint. Darauf weist schon die Statistik hin. Von den 278 Stellen, in denen Jahwe Zebaoth (so 234mal) oder eine andere Verbindung von Zebaoth vorkommt, entfallen 19 auf die Geschichtsbücher (11 Sam. 5 Kön. 3 Chron., in Parallelen zu Sam.), 15 auf die Psalmen (im ersten Buch nur 24 10; 14 im 2. und 3. Buch), alle übrigen dagegen auf die Propheten. Sind nun auch unter den letzteren Stellen einige, die auf Jahwe Z. als den Kriegsgott hinweisen könnten, so ist doch diese Auffassung in weitaus den meisten Stellen vollständig ausgeschlossen. Vielmehr haftet dem Zusatz Zebaoth deutlich der Begriff der überweltlichen Macht und Herrlichkeit Jahwes an. So sichtlich in den Stellen, in denen dieser Gottesname in Parallele steht mit dem Begriff der „Heiligkeit", d. i. (nach dem protestantischen Gebrauch des Wortes) mit der absoluten Erhabenheit Jahwes, wie Jes. 5 16. 24. 6 3. Wie dieser Wechsel der Bedeutung zu verstehen ist, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Nur so viel ist klar, daß nach der dauernden Aufstellung der Lade in dem geheimnisvollen Dunkel des Hinterraums des Tempels ihr einstiger Zusammenhang mit dem Kriegsgott, Jahwe Z., aus dem Bewußtsein des Volkes schwinden und dafür der allgemeine Gedanke an die ehrfurchtgebietende Majestät dieses Gottes in den Vordergrund treten mußte. Dabei bleibt es doch das Wahrscheinlichste, daß man nunmehr unwillkürlich den irdischen Heerscharen die der Engel, und vielleicht auch (wenigstens später) die der Sterne substituierte, so daß sich mit „Jahwe Z." schließlich von selbst die Idee des Gebieters des Weltalls verband. So würde sich auch am einfachsten der auffallende Umstand erklären, daß sich bei Hesekiel kein Beleg für Jahwe Z. findet, während doch dieser Name bei Jeremia und sofort nach dem Exil sehr häufig ist: Hesekiel könnte ihn absichtlich vermieden haben, weil er als eine Rechtfertigung des Gestirndienstes mißgedeutet werden konnte.

Eine weitere wichtige Frage im Bereiche der Gottesvorstellung ist die: finden sich schon in der vorprophetischen Periode, die uns hier beschäftigt, Ansätze zu einer Ueberwindung der anfänglichen grobsinnlichen Vorstellung von der Leiblichkeit Gottes, also Ansätze zu einer Loslösung des göttlichen Wesens von dem Bereich der Sichtbarkeit und Sinnlichkeit und damit zu einer Vergeistigung desselben? — Es ist zwar kein Zweifel, daß die di-

rekte Verleiblichung Jahwes auch in unsere Periode noch hereinragt. Das beweisen die jahwistischen Perikopen Gen. 3 8 ff. und 18 1 ff.[1]). Trotzdem ist obige Frage entschieden zu bejahen, und es finden sich sogar mehrere Methoden, zwischen dem transscendenten unnahbaren eigentlichen Wesen Jahwes und den vorübergehenden, sein Wesen nicht völlig erschöpfenden Erscheinungen zu unterscheiden.

Sicher gehört hierher der „*mal'aḵ jahwæh*" oder „der Engel Jahwes"[2]) nach seiner ursprünglichen Bedeutung. Dies hätte nicht verkannt werden können, wenn man nicht auf dem Boden einer mechanischen Inspirationslehre darauf bestanden hätte, für den ganzen Bereich des alten Testaments genau die gleiche Bedeutung dieses Theologumenons geltend zu machen. Da nun in gewissen späten Stellen der „Engel Jahwes" zweifellos als ein kreatürlicher Engel deutlich von Jahwe unterschieden wird, so konnte er — so meinte man — auch in allen alten Stellen nur ein kreatürlicher Engel sein[3]). In Wahrheit ist der Engel J.s ursprünglich eine Erscheinungsform Jahwes selbst, „eine vorübergehende Versenkung desselben in die Sichtbarkeit", nur insofern von ihm unterschieden, als er nicht die ganze volle Majestät seines Wesens darstellt. Wenn man dabei höchst befremdlich gefunden hat, daß der „Engel Jahwes" nicht selten mit dem reinen Jahwenamen rasch wechselt, so läßt sich diese Erscheinung auf eine sehr einfache Weise erklären. Die Bezeichnung „der Engel J.s" wird überall da nötig, wo er (besonders im Gespräch) in direkte Berührung mit den Menschen tritt, während das einfache „Jahwe" ausreicht, wo Gott gleichsam für sich, se-

[1]) In Gen. 18 1 ff. sind allerdings jetzt, wie Kraetzschmar, ZATW. 1897, S. 81 ff. gezeigt hat, zwei Rezensionen derselben Erzählung verschmolzen. Nach der älteren erscheint Jahwe selbst in Begleitung zweier Engel, dagegen nach der jüngeren (der „Pluralquelle") sind drei Engel von Jahwe gesandt, während er selbst im Himmel weilt (vgl. besonders 19 24).

[2]) Die E-Quelle des Pentateuch bleibt auch hier ihrem Grundsatz der Vermeidung des Jahwe-Namens getreu und sagt (jedoch in ganz gleicher Bedeutung) *mal'aḵ 'ælōhîm* (Gen. 21 17) oder *m. ha'ælōhîm* (Gen. 31 11. Ex. 14 19) der Engel Gottes.

[3]) Die Monographieen über den *mal'aḵ j.*, die von dieser Voraussetzung ausgehen, sind heute gegenstandslos. Die richtige Auffassung vertritt besonders Kosters (de mal'ach Jahve) in Theol. Tijdschrift 1875, S. 367 ff. Nur geht er darin zu weit, daß er in den vorexilischen Stellen alle Erwähnungen von Engeln (auch im Plural, wie Gen. 28 12. 32 2, als Selbstdarstellungen Gottes deuten will.

pariert von den Menschen oder doch ihnen unsichtbar zu denken ist. Mag auch dieser Sachverhalt in einigen Stellen durch redaktionelle Eingriffe getrübt sein, in anderen tritt er unverkennbar hervor[1]). So Jud. 5 23: „Fluchet Meros, sprach der [Israel anredende] Engel J.s, daß sie dem [unsichtbar erschienenen] Jahwe nicht zu Hilfe kamen". Ebenso heißt Gen. 16 7 ff. der zu Hagar redende Gott immer „*mal'aḵ j.*;" dagegen hat nach V. 11 Jahwe selbst ihr Elend erhört, denn dazu bedarf es nicht der persönlichen Zusammenkunft mit ihr. Jedenfalls ist es ganz im Sinne des Erzählers, wenn sie V. 13 in dem, der mit ihr geredet hatte, Jahwe selbst erblickt. Auch in Gen. 21 17 ff., der elohistischen Parallele zu dem jahwistischen Bericht in Kap. 16, hört Gott das Schreien des Knaben, aber der Engel Gottes ruft der Hagar vom Himmel her zu etc. Und wenn V. 19 Gott ihr die Augen öffnet, daß sie den Wasserquell sieht, so bedarf es dazu nicht einer persönlichen, mechanischen Einwirkung, vielmehr kann es durch einen von ferne wirkenden Willensakt Gottes geschehen, und so meint es offenbar der Erzähler. Zu beachten ist aber, wie hier bei E schon eine starke Vergeistigung des alten Theologumens erfolgt ist. Bei J tritt der Engel J.s der Hagar an der Quelle offenbar in Menschengestalt persönlich entgegen; bei E ruft er ihr „vom Himmel" her zu; der Gedanke an eine menschliche Leiblichkeit Jahwes ist dadurch, wenn nicht geradezu beseitigt, so doch in den Hintergrund gedrängt. Dasselbe gilt von Gen. 22 11 (wo „*mal'aḵ jahwæh*" in der sonst durchweg elohistischen Erzählung nur redaktionelle Variante sein kann für „*mal'aḵ ʾĕlōhîm*", vielleicht veranlaßt durch den redaktionellen Zusatz V. 15, der gleichfalls vom Engel Jahwes redet). Gen. 31 11 (E) ruft der Engel Gottes dem Jakob „im Traume zu"; auch hier wird also der Hinweis auf einen direkten persönlichen Verkehr von E vermieden. Wohl aber identifiziert sich der Engel Jahwes ausdrücklich mit dem Gott von Bethel. Hier hört also jede Möglichkeit auf, eine Selbstoffenbarung Jahwes in Gestalt des En-

[1]) An diesem häufigen Nebeneinander von *jahwæh* und *mal'aḵ jahwæh* scheitert die (auf den ersten Blick sehr plausible) Meinung, die Idee des „Engels Jahwes" sei die notwendige Konsequenz von dem Wohnsitz Jahwes auf dem Sinai. Thronte er dort, so konnte er nicht gleichzeitig anderwärts erscheinen. Aber dies ist eine irrige Annahme. Vielmehr, wo der Engel Jahwes erscheint, da ist auch Jahwe tätig, aber sichtbar und hörbar ist nur seine Erscheinungsform.

gels zu leugnen. In der Erzählung vom Jakobskampf (Gen. 32 25 ff.) ist nur von einem „Manne" die Rede, aber dieser scheint doch auch als *mal'aḵ jahwæh* gedacht, da er Jakob segnet, und dieser V. 31 erklärt, daß er „Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen habe und doch mit dem Leben davon gekommen sei". Den *mal'aḵ j.* finden wir wieder Ex. 3 2. Hier erscheint er Mose als Feuerflamme, tritt also in den Bereich der Sichtbarkeit. Darnach kann es nur auf einem redaktionellen Eingriff beruhen, wenn V. 4b in dem elohistischen Nachsatz zu dem jahwistischen V. 4a („Jahwe sah" — analog Gen. 21 17: „Gott hörte") Gott selbst und nicht der Engel Gottes Mose aus dem Busche zuruft. Uebrigens bleibt in der ganzen weiteren Verhandlung (V. 6 ff.) nicht der leiseste Zweifel, daß Gott selbst und nicht etwa ein Abgesandter Gottes redet.

Genau so wie Gen. 16 und 21 erklärt sich die auffallende Abwechselung von Jahwe (oder „Gott") und „Engel Jahwes" in Num. 22 22—35. Der letztere tritt Bileam feindselig entgegen (V. 22. 24. 26): ihn sieht die Eselin (23. 25. 27) und schließlich auch Bileam selbst (31): er redet zu Bileam (32. 35) und dieser antwortet ihm (34). Dagegen „Jahwe" verlieh der Eselin Sprache (V. 28); er öffnet Bileam die Augen (V. 31; vgl. ganz so Gen. 21 19!) — in beiden Fällen sind es Fernwirkungen der Macht Jahwes.

Auch Jud. 6 11 ff. liegt nach V. 14 eine persönliche Erscheinung Jahwes vor; sie heißt überall „*mal'aḵ jahwæh*" außer V. 14. 16. 23; doch lasen die Sept. auch V. 14 und 16 „*mal'aḵ j.*", und dies ist sicher das Ursprüngliche, nicht erst eine absichtliche Ausgleichung mit dem übrigen Text. Daß endlich in Jud. 13 3 ff. in dem Engel Jahwes, den die Eltern Simsons anfänglich für einen Gottesmann halten, Jahwe selbst erschienen ist, bezeugt abgesehen von V. 18 ganz ausdrücklich V. 22 f. — Die letzte Stelle, die sicher hierher zu ziehen ist, dürfte Hos. 12 4 f. sein: „Jakob kämpfte mit Gott; er kämpfte gegen eine Gotteserscheinung (*mal'aḵ*)" etc. Der Prophet vermeidet sichtlich, Jahwe selbst zu nennen; gemeint ist aber offenbar dasselbe, was auch die zugrunde liegende Stelle (s. o.) berichten will. Sonstige Belege für diese Bedeutung des *mal'aḵ j.* sind die allerdings sehr summarisch gehaltenen Aussagen Gen. 48 16 (E). Jud. 2 1. 4. 2 Kön. 1 3. 15, und der Engel Gottes (bei E, parallel mit der Wolkensäule bei J) Ex. 14 19. Ueber Mal. 3 1 s. S. 87.

Es ist begreiflich, daß eine solche, wenn auch nur vorüber-

gehende und das volle Wesen Jahwes nicht erschöpfende, Verleiblichung dem religiösen Empfinden bei weiterer Vertiefung des Gottesbegriffs anstößig werden mußte. Man beseitigte indes den Anstoß nicht ohne weiteres durch die Umsetzung des *mal'aḵ j.* in einen geschaffenen Engel, sondern hielt noch an einer Repräsentation Jahwes fest, wenn auch mit schärferer Hervorhebung des Unterschieds zwischen ihr und Jahwe selbst. Hierher gehören einige Stellen, bei denen bisweilen schwer zu sagen ist, ob doch noch ein *mal'aḵ j.* in der oben dargelegten Gestalt oder geradezu ein geschaffener Engel zu verstehen ist. So Ex. 23 20 ff. „Führwahr, ich will meinen [1]) Engel vor dir her senden, dich zu behüten auf dem Wege und dich an den Ort zu bringen, den ich bereitet habe. Hüte dich vor ihm und gehorche seiner Stimme und sei nicht widerspenstig gegen ihn: denn er wird eure Uebertretung nicht vergeben, denn mein Name ist in ihm." Das letztere heißt nichts anderes, als: „denn er ist eine Repräsentation meines Wesens" (s. u. S. 90 ff.), und dies darf nicht mit Ewald u. a. dahin abgeschwächt werden, daß er Gott, wie der Gesandte den König, vertritt und beliebig in seinem Namen reden kann: vielmehr ist er selbst göttlichen Wesens. Wir werden jedoch sehen, daß der „Name" Gottes doch nicht so unmittelbar mit Gott identisch ist, wie dies vom *mal'aḵ j.* gesagt werden konnte. Ganz wie Ex. 23 20 dürfte auch 32 34 und 33 2 (lies wiederum mit LXX Luc. „meinen Engel") zu verstehen sein. Denn 33 3 und 5 wird von Gott selbst ausgesagt, daß er nicht in der Israeliten Mitte einherziehen könne, weil er sonst das halsstarrige Volk vernichten müsse. Endlich gehört hierher wohl noch der Vergleich Davids mit dem Engel Gottes 2 Sam. 14 17. 20 19 28 (dagegen 1 Sam. 29 9 „wie ein Engel Gottes"). Die Aussage ist zu allgemein, um eine sichere Deutung zuzulassen. Aber das Weib von Thekoa würde doch schwerlich die Weisheit Davids kurzweg mit der Weisheit Gottes selbst gleichgesetzt haben, vielmehr ist sicher auch hier an eine Repräsentation Jahwes zu denken, die nicht absolut mit ihm identisch ist. 2 Sam. 24 16 aber ist „der Engel Jahwes" ein kreatürlicher Engel, denn Jahwe befiehlt ihm, von weiterer Verheerung abzulassen; ebenso 1 Kön. 19 7 (vgl. V. 5)

[1]) Hebr. Text (wie Num. 20 16): einen Engel; doch ist zweifellos mit dem Samaritanischen Text und LXX Luk. *mal'āḵî.* meinen E.. zu lesen. Vgl. auch im hebr. Text V. 23: ja, mein Engel wird vor dir hergehen etc.. und schon Gen. 24 7. 40: er wird seinen E. vor dir hersenden.

und 2 Kön. 19 35 (Jes. 37 36); Ps. 34 8. — Ps. 35 5 f. liegt wohl einfach die Idee eines (von Gott bestellten) Schutzengels vor.

In den vorexilischen Propheten fehlt das Theologumen vom „Engel Jahwes" völlig, und Zach. 1 11 ff. 3 1. 5 f., wo es nach langer Pause wieder erscheint, kann über den kreatürlichen Charakter dieses „Engels Jahwes" kein Zweifel sein. Denn er betet zu Jahwe, und Jahwe erwidert ihm tröstliche Worte. Er übermittelt den göttlichen Auftrag (1 14) und 2 7 wird ihm „ein anderer Engel" gegenübergestellt. Auch 3 2 (wo nach V. 1 zu lesen ist: und der Engel J. sprach) unterscheidet er sich abermals ausdrücklich von Jahwe. In der erheblich späteren Stelle Zach. 12 8 steht „der Engel Jahwes" parallel mit *'ĕlōhîm*; aber letzteres ist hier offenbar nicht kurzweg so viel als Jahwe, sondern „ein überirdisches, göttliches Wesen", und „der Engel Jahwes" wird somit auch hier von Jahwe selbst durchaus unterschieden. Eher könnte man eine Selbstoffenbarung Jahwes bei dem „Engel des Bundes" Mal. 3 1 denken, da er unmittelbar nach dem „Herrn", d. i. Jahwe, genannt wird. In Wahrheit wird er jedoch Jahwe nur als dessen Begleiter und Werkzeug koordiniert und somit gleichfalls von ihm unterschieden.

Eng verwandt mit dem „Engel J.s" im ursprünglichen Sinne ist in einigen Stellen das „Antlitz (*pānîm*) [1]) Jahwes", d. h. geradezu Jahwe als persönlich gegenwärtiger, wenn auch (wie der *mal'aḵ j.*) in einer Offenbarungsform, die sich nicht absolut mit seinem vollen Wesen deckt. Leider ist die Hauptstelle, die von diesem Theologumen handelt, Ex. 33, jetzt nicht mehr vollständig erhalten und daher schwieriger Deutung. In dem aus verschiedenen Quellenschichten gemischten Text V. 3 ff. hat Gott erklärt, daß er nicht persönlich inmitten des Volks einherziehen könne, weil er es sonst vertilgen müsse. Darüber ist Israel sehr betrübt, legt aber auf Befehl Gottes seinen Schmuck ab, da Gott auf einen Ersatz für seine persönliche Gegenwart bedacht sein will. Hinter V. 6 muß nun (und zwar in E) die Anfertigung des Zeltes und der heiligen Lade aus dem Schmuck des Volkes erzählt gewesen sein, da das Zelt V. 7 plötzlich als vorhanden

[1]) Ueberraschendes Licht verbreitet über diese eigentümliche Bezeichnung der Umstand, daß auf karthagischen Inschriften die Göttin Tanit sehr häufig den Ehrenbeinamen „Antlitz Ba'als" (*penê ba'al*), d. i. persönliche (gleichsam leibhafte) Repräsentation der Gottheit überhaupt, erhält.

vorausgesetzt wird. Die Jahwe repräsentierende Lade ist eben der Ersatz für seine persönliche Gegenwart. Wenn nun in der aus J stammenden Parallele V. 12 ff. Gott auf die Frage Moses, wen er mit dem Volke senden wolle, V. 14 antwortet: „Mein Angesicht soll [mit euch] gehen", so kann dies nicht in völligem Widerspruch mit E kurzweg heißen: ich in eigner Person, sondern auch J muß etwas abgeleitetes, eine teilweise Repräsentation des vollen Wesens Jahwes gemeint haben, sei es, daß auch er dabei an die heilige Lade dachte, oder daß ihm die Selbstoffenbarung Gottes in Gestalt des *mal'aḵ jahwæh* vorschwebte. Auf Ex. 33 14 beziehen sich ohne Zweifel zurück Deut. 4 37 und Jes. 63 9. In letzterer Stelle ist nach dem jetzigen Texte von „dem Engel seines Angesichts" (*pānîm*) die Rede. Dies würde heißen: dem Engel, in welchem seine *pānîm*, seine Offenbarungsgegenwart vorlag. Doch ist ohne Zweifel nach den LXX zu lesen: nicht ein Bote oder Engel (lies: *ṣûr ûmal'āḵ*) — sein Angesicht errettete sie! Deutlich wird hier *pānîm* als eigne Erscheinung Jahwes den ganz von ihm verschiedenen Boten und Engeln gegenübergestellt. Immerhin können doch auch dem Verfasser von Jes. 63 9 die *pānîm* Jahwes nicht ohne jede Einschränkung als mit ihm identisch gegolten haben, denn in diesem Falle hätte er sicherlich einfach „Jahwe, er" anstatt „sein Angesicht" gesagt. An drei anderen Stellen bedeuten die *pānîm* Jahwes sein Erscheinen zum Gericht über die Feinde Israels: Ps. 21 10 80 17 Thr. 4 16 („das zornige Dreinschauen Jahwes hat sie zerstreut").

In die Kategorie der Offenbarungserscheinungen gehört weiter der *kābôd*, d. i. die „Herrlichkeit"[1]) Jahwes. Ein ganz sicherer Beweis, daß dieses Theologumen schon der vorprophetischen Zeit geläufig war, läßt sich allerdings nicht führen. Denn in der sehr alten Stelle 1 Sam. 4 22 scheint *kābôd* eine Bezeichnung des in der heiligen Lade gegenwärtigen Jahwe zu sein und ist daher ganz anderer Art, als der *kābôd* in allen anderen vorexilischen Stellen. In diesen ist der *kābôd* die Erscheinungsform, in der sich Jahwe bei feierlichen Anlässen Israel zeigt, und zwar vor allem der Glanz, den die ihn umgebende Wolke ausstrahlt. Mag hierbei auch ursprünglich der Gedanke an den Gewittergott mit-

[1]) Eine gründliche Erörterung der Geschichte dieses Begriffs bietet vonGall, Die Herrlichkeit Gottes, eine biblisch-theologische Untersuchung, ausgedehnt über das Alte Testament, die Targume, Apokryphen, Apokalypsen und das Neue Testament. Gießen 1900.

wirken, der in blitzesprühenden, dunklen Wolken erscheint (so wohl noch Ex. 33 18 Dt. 5 21), so kann doch der *kābôd* auch unabhängig vom Gewitter hervortreten: so besonders 1 Kön. 8 11 [2 Chr. 7 1], wo der *kābôd* Jahwes in Gestalt einer lichten Wolke den neuerbauten Tempel anfüllt. Dagegen scheint *kābôd* Jes. 63 (darnach auch Num. 14 21 f. Hab. 2 14 und öfter in den Psalmen, z. B. 19 2 72 19) in einem viel weiteren Sinn die Offenbarungen der göttlichen Majestät und Allmacht zu bezeichnen, die aller Orten auf Erden kundwerden.

Eine ganz andere Bedeutung hat dagegen der *kābôd* Jahwes bei Hesekiel, sowie in Jes. 40—66 und im Priesterkodex. Hier ist er deutlich die Gestalt selbst, in der Jahwe sichtbar wird, nicht mehr bloß die vorübergehend angenommene Umhüllung seines Wesens. Dieser *kābôd* leuchtet wie Glanzerz[1]) (Hes. 1 27 f.); er hebt sich von seiner Stelle unter Getöse, wie dem eines starken Erdbebens (3 12), verläßt den Kerubwagen und nähert sich der Schwelle des Tempels, so daß dieser von der (den *kābôd* umhüllenden) Wolke und der Vorhof vom Glanze des *kābôd* Jahwes erfüllt wird (9 3. 10 4). Sodann aber besteigt er wiederum den Kerubwagen (10 18 f., vgl. auch 3 23 8 4) und verläßt auf ihm die Stadt, um sich während der Zeit des Gerichts und der Entweihung Jerusalems auf dem Oelberg niederzulassen (11 22 f.). Von dort kehrt er beim Anbruch der Heilszeit durch das Osttor in den Tempel zurück, so daß dieser und das ganze Land aufs neue von seinem Widerschein erglänzen (43 2 ff.).

Dieselbe Vorstellung von dem *kābôd* Jahwes als einer weithin strahlenden Gestalt findet sich, wenn auch in verschiedener Weise, in den messianischen Ausblicken in Jes. 40—66. Nach K. 40 5 soll er sich allem Fleisch offenbaren, sobald die Vorbereitungen zur Heimkehr der Exulanten getroffen sind; höchstwahrscheinlich ist er hier als Führer an der Spitze der Heimkehrenden gedacht. Dagegen strahlt nach 60 1 f. der *kābôd* Jahwes über ihnen (also doch wohl am Himmel) auf, während 59 19 (parallel mit dem „Namen Jahwes; siehe unten) und 66 18 f. mit *kābôd* wiederum wie Jes. 6 3 etc. die aller Welt sichtbare Verherrlichung der Majestät und Allmacht Jahwes bezeichnet sein dürfte.

Ganz deutlich kehrt die in Hes. 1—11 und 43 vorlie-

[1]) Nach LXX und Vulg. bedeutet das Wort (*ḥašmal*) Elektron, also ein Amalgam von Gold und Silber.

gende Vorstellung vom *kābôd* Jahwes im Priesterkodex wieder, wenn auch naturgemäß ohne die Verknüpfung mit dem Kerubwagen. Er thront auf dem Sinai von der Wolke umhüllt; den Augen der Israeliten aber stellt er sich dar wie verzehrendes Feuer (Ex. 24 16 f.; vgl. auch Lev. 9 6. 23 f. Num. 14 10. 16 19. 20 6). Ex. 40 34 f. Num. 17 7 erscheint die Wolke gleichsam als Vorbote und Anzeichen des unmittelbar nach ihr erscheinenden und das Offenbarungszelt erfüllenden *kābôd* Jahwes.

Alle soeben besprochenen Theologumene sind Versuche, zwischen dem wahren Wesen Jahwes, das dem menschlichen Schauen und Begreifen entrückt ist, und dem Bereich des Sichtbaren, das dem Menschen allein zugänglich und faßbar ist, eine Brücke zu schlagen. Man ahnt die Unzulänglichkeit aller Vergleiche und kann sie doch nicht entbehren, so lange vom Menschengeist persönliches Handeln und Wirken nur als von einer Leiblichkeit (und zwar zunächst immer einer menschlichen Leiblichkeit!) ausgehend vorgestellt werden kann. Es bedeutet daher schon einen erheblichen Fortschritt gegenüber der alten Vorstellung vom *mal'āk* Jahwes, wenn in den Theologumenen vom *pānîm* und *kābôd* Jahwes der Gedanke an eine menschliche Gestalt nach Möglichkeit ferngehalten wird. Und wenn Hes. 1 26 f. noch eine allerdings verklausulierte Vergleichung des *kābôd* Jahwes mit der Menschengestalt wagt („ein Gebilde, anzusehen wie ein Mensch"; V. 27: „von dem an, was wie seine Hüften aussah"), so findet sich im Deuterojesaja und im Priesterkodex keinerlei Anspielung mehr auf eine Menschengestalt. Nur das Feuer als das gleichsam am wenigsten Materielle, und der von Gott ausgehende überirdische Lichtglanz, der dem Menschenauge nur durch eine Wolkenumhüllung erträglich wird, erscheint als ein würdiges Abbild des überirdischen, geheimnisvollen Wesens Gottes. — Noch bleibt uns aber in diesem Zusammenhang ein Theologumen zu besprechen, welches gleichfalls eine Unterscheidung des immanenten Jahwe und seiner Erscheinungen und Wirkungen anstrebt, dabei aber schlechthin jede Verleiblichung vermeidet: das sind die eigentümlichen Aussagen über den „Namen Jahwes"[1]. Der moderne Mensch vermag sich nur sehr schwer darein zu finden, welche tief-

[1]) Vgl. hierzu die gründliche, viele neue Gesichtspunkte eröffnende Monographie von Giesebrecht. Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage. Königsberg 1901.

greifende Bedeutung der Name einer Person für den antiken Menschen und so auch für den alten Israeliten gehabt hat. Mit Recht definiert GIESEBRECHT (a. a. O. S. 94) den Namen nach antiker Auffassung als „ein von seinem Träger relativ unabhängiges, aber für sein Wohl und Wehe hochwichtiges Parallelwesen zum Menschen, das seinen Träger zugleich darstellt und beeinflußt", und begründet dies (S. 68 ff.) mit sehr zahlreichen und überaus schlagenden Belegen aus dem Bereich der Vorstellungen anderer Völker und Religionen. Was aber von den Namen der Menschen gilt, das gilt — mutatis mutandis — auch von den Gottesnamen. Ihre Kenntnis ist von höchster Wichtigkeit, denn sie ist die Bedingung ihrer Anrufung, und die Anrufung hat nach primitiver Vorstellung eine reale Wirkung — sie verleiht dem Anrufenden eine Art Gewalt über den angerufenen Namen und nötigt diesen, dem Rufer zu Willen zu sein. So erklärt sich, wie man in heidnischen Kulten darauf bedacht sein konnte, den Namen eines bestimmten Gottes sorgfältig geheim zu halten, weil nur so ein Mißbrauch desselben durch die Anrufung von seiten Unberechtigter verhütet werden konnte [1]).

---

[1]) Eine Spur dieser Vorstellung liegt im A. T. sicher vor in Gen. 32 30 und Jud. 13 18. Nach beiden Stellen weigert sich die Jahwe-Erscheinung (denn eine solche ist ursprünglich gemeint), ihren Namen zu nennen; sie entzieht sich dadurch gleichsam einer weiteren Behelligung. Uebrigens dürfte auch das Verbot im Dekalog, den Namen Jahwes freventlich auszusprechen, ursprünglich den Sinn haben, daß man den heiligen Namen nicht durch Anrufung zu einer Leistung nötigen soll. Auch Amos 6 10 deutet man mit GIESEBRECHT (S. 128) am besten von der Scheu, die schwer erzürnte Gottheit nicht durch Nennung ihres Namens noch weiter zu reizen (vgl. auch 8 3!). Alle Beachtung verdient endlich die Bemerkung GIESEBRECHTS (in „Friede für Babel und Bibel", Königsberg 1903, S. 41), daß der Abstraktbegriff *'ēl*, „Gottheit", deshalb so häufig in Eigennamen verwendet wurde, weil er ganz wie die Verwandtschaftsbezeichnungen als Deckmittel diente für den Namen des Gottes, der nicht ausgesprochen werden durfte. Man vergleiche die zahlreichen Beispiele für solche Namentabus aus allen Völkerkreisen, die GIESEBRECHT in seiner Schrift über die alttestam. Schätzung des Gottesnamens, S. 38, Anm. 1, anführt. — Mit der magischen und zugleich unwiderstehlichen Wirksamkeit des feierlich angerufenen Gottesnamens hängt offenbar auch der feste Glaube an die furchtbare Gewalt des Fluchs zusammen. So unterliegt Abimelech Jud. 9 20. 57b dem Fluche Jothams; der Ephraimit Micha hemmt Jud. 17 1 ff. die Wirkung des Fluchs seiner Mutter durch schleunige Zurückgabe des ihr gestohlenen Geldes (worauf die Mutter den Fluch sogleich durch eine Segensformel mit Anrufung

Nun ist selbstverständlich, daß im A. T. in den zahlreichen Stellen, besonders auch der Propheten und Psalmen, in denen des „Namens Jahwes“ in irgend welcher Verbindung gedacht wird, so grobsinnliche und abergläubische Vorstellungen, wie sie etwa heidnischen Zauberformeln zugrunde liegen, vollständig ausgeschlossen sind. Der Gottesbegriff der Propheten (auch des Deuteronomiums als des spezifisch prophetischen Gesetzbuchs) und der Psalmen läßt keine andere Annahme aufkommen, als daß alle jene vielgestaltigen Wendungen auf einem tief geläuterten religiösen und ethischen Standpunkte beruhen. Andererseits aber hat Giesebrecht sicher Recht, wenn er die heute fast allgemein übliche Deutung jener Wendungen für ungenügend erklärt und wenigstens in einer großen Zahl von Fällen dem „Namen Jahwes“ eine weit intensivere Bedeutung beilegt. Man begnügt sich meist, den „Namen“ als den Ausdruck des Wesens, den Inbegriff der göttlichen Eigenschaften zu deuten, sofern sie dem Israeliten kund geworden sind, sich ihm zu seiner Beschützung oder Errettung offenbart haben. In der Tat läßt sich so eine Anzahl viel gebrauchter Wendungen mehr oder weniger befriedigend erklären (so z. B. den Namen Gottes verkündigen, loben, preisen, rühmen etc.). In anderen scheint sogar der Name nur in dem uns geläufigen Sinne — als Komposition bestimmter Laute — gemeint zu sein: so in allen den Verbindungen, bei denen ein Aussprechen des Gottesnamens in Betracht kommt (den Namen anrufen, entheiligen, lästern; ihn [beim Segnen] auf „jemanden“ legen, Nu. 6 27. Ps. 129 8). Noch bleibt aber eine überaus große Anzahl von Stellen, bei denen obige beide Deutungen entfernt nicht genügen, ja überhaupt keinen Sinn geben — Stellen, in denen der Name ohne weiteres mit der Person Gottes identisch erscheint. So in den Wendungen „den Namen Gottes fürchten, lieben, ehren, bekennen, auf ihn vertrauen, auf ihn harren“. Daß hierbei an eine Erscheinungsform Jahwes als des hilfreich gegenwärtigen gedacht ist, wird vollends deutlich durch Wendungen wie Ps. 20 2 (es schütze dich der Name des Gottes Jakobs); 44 6 (durch deinen Namen zertreten wir unsere Wiedersacher; vgl. Ps. 118 10—12); 54 3 (hilf mir, o Gott, durch deinen Namen; vgl. 124 8); Prov. 18 10 (ein fester Turm ist der

Jahwes aufhebt); dem Fluche Elisas „im Namen Jahwes“ fallen 2 Kön. 2 24 ohne weiteres 42 Kinder zum Opfer.

Name Jahwes)[1]).

Erweist sich in derartigen Stellen der „Name" tatsächlich als ein zur Person gewordenes „Machtwesen, das neben die eigentliche Person Jahwes gestellt ist" (GIESEBRECHT S. 66), so fällt damit ein klares Licht nicht bloß auf die oben (S. 86) angeführte Stelle Ex. 23 21 (mein Name ist in ihm), sondern auch auf die eben genannten Wendungen, wie „den Namen anrufen, ihn preisen, ihm danken" etc. Sie beziehen sich nicht auf „Jahwe" als die Aussprache bestimmter Laute, sondern eben auf das „Machtwesen", das in ihr eine Hypostase erlangt hat. Andernfalls wären Stellen wie Ps. 54 8 f. (ich will preisen deinen Namen, Jahwe, daß er gütig ist, daß er mich aus aller Not errettet hat) geradezu unverständlich.

Um so verständlicher werden dagegen die sehr zahlreichen Stellen, die von einer Lokalisierung des Namens an bestimmten Heiligtümern, ganz besonders im Tempel zu Jerusalem, reden. Es sind Lieblingswendungen des Deut., sowie der deuteronomistischen Redaktoren in den Geschichtsbüchern, daß Jahwe seinen Namen im Tempel „wohnen läßt" oder an den von ihm erwählten Ort „hinsetzt", daß man „seinem Namen ein Haus baut", so daß er nun allezeit zu Jerusalem ist (2 Kön. 23 27; 2 Ch. 33 4). Daß aber diese Verwendung des Namens Jahwes nicht erst im Zeitalter des Deut. aufgekommen ist, etwa weil der geläuterte prophetische Gottesbegriff des Deut. einer solchen Unterscheidung des unnahbaren, immanenten Jahwe und seiner irdischen Erscheinungsformen dringend bedurfte, lehrt Ex. 20 24, an der Spitze des sogenannten Bundesbuchs: „An jedem Ort (genauer: an jeder Kultstätte), an der ich meines Namens gedenken lassen werde (das heißt einfach: an der ich meinen „Namen" als eine daselbst lokalisierte Erscheinung meines Wesens verehren lassen will), werde ich zu dir kommen und dich segnen". Wir haben somit ein Recht, das Theologumen vom Namen Jahwes als einen der bedeutsamen Versuche einer Unterscheidung zwischen dem eigentlichen Wesen Jahwes und seinen mehr oder weniger unvollkommenen Erscheinungsformen — analog dem Engel, dem Angesicht und der Herrlichkeit Jahwes — bereits der vorprophetischen Periode der Religion Israels zuzuweisen. Ja, gerade in

[1]) Als der stärkste Beleg für diesen Sprachgebrauch wäre Jes. 30 27 zu betrachten (der Name Jahwes kommt aus der Ferne; lodernd ist sein Zorn etc.), wenn der Text richtig überliefert ist.

dieser Zeit wird der Glaube an eine magische Wirkung des Namens eine größere Rolle gespielt haben als später, wo man bei der Betonung des „Namens" in überaus häufig gewordenen Wendungen sich der einstigen tieferen Bedeutung derselben nicht mehr klar bewußt war.

Durch alle bisher besprochenen Versuche, zwischen dem eigentlichen Wesen Jahwes und seinen Erscheinungsformen[1]) zu unterscheiden, war nicht ausgeschlossen, daß man auch in diesem Zeitraum darauf bedacht war, sich den Gott Israels in Gestalt von Jahwebildern zu vergegenwärtigen.

Dafür ist beweisend, daß das Erscheinen am Heiligtum als ein Schauen des Angesichtes Jahwes bezeichnet wird[2]). Mag dieser Ausdruck nachmals (wie z. B. Jes. 1 12) in gänzlich abgeblaßter Bedeutung gebraucht worden sein, ursprünglich bezog er sich gewiß (wie das häufige „im Angesicht Jahwes") auf das Erblicken des Gottesbildes. Genau so verblaßte der ursprünglich buchstäblich gemeinte Ausdruck „das Angesicht Jahwes oder Gottes streicheln" später zu der allgemeinen Bedeutung „Gott begütigen, ihn um Gnade anflehen". — Als Gottesbilder aber sind neben dem uralten *pæsæl* oder Schnitzbild und den (in Juda verpönten) Stierbildern zu betrachten: der *'ēp̄ōḏ* und die — oder wohl richtiger der — *t°rāp̄îm*.

Der *pæsæl* war ursprünglich ein aus Holz geschnitztes oder aus Stein gehauenes, höchstwahrscheinlich eine männliche Figur oder doch einen Manneskopf darstellendes Gottesbild. In alter Zeit von dem Gußbild (*massēḵāh*) unterschieden, wird es zuletzt (Jes. 40 19. 44 10 etc.) auch von einem solchen gebraucht. Natürlich fallen hier für uns alle die Stellen außer Betracht, in denen *pæsæl* (als Plural dient das gleichbedeutende *p°sîlîm*) ein heidni-

[1]) Zu diesen kann in gewissem Sinne noch gerechnet werden der „Geist Jahwes" oder Gottes; vgl. über ihn unten.

[2]) Es ist lediglich eine dogmatische Korrektur (im Hinblick auf Ex. 33 20), wenn bereits in den Septuaginta und konsequent im MT des AT. durch eine sprachlich kaum denkbare Punktation das Schauen des Angesichts Gottes in ein „Erscheinen vor dem Angesicht" umgewandelt ist; lies Ex. 34 23. Dt. 16 16 (und danach auch Ex. 23 17, wo Sam. noch richtig die nota accusativi *'æṯ* statt *'æl* bietet) *jir'æh* „er soll schauen", statt *jērā'æh* „er soll erscheinen", und Ex. 34 24. Dt. 31 11. Jes. 1 12 *lir'ôṯ* „zu schauen" statt *lērā'ôṯ*, „zu erscheinen". Auch Ex. 23 15. 34 20, wo das Passiv *jērā'û* möglich wäre (= „nicht soll mein Angesicht geschaut werden" etc.) ist wohl das Aktiv *jir'û* zu lesen.

sches Götzenbild bezeichnet (Nah. 1 14 u. a.). An zahlreichen Stellen aber ist mit *pæsæl* ein Jahwebild gemeint, und ein solches Schnitzbild scheint lange Zeit als unanstößig gegolten zu haben, während das Gußbild — wahrscheinlich im Hinblick auf den israelitischen Stierdienst — bereits in der jahwistischen Perikope Ex. 34 17 verpönt wird. Falls sich das Verbot des *pæsæl* im Dekalog Ex. 20 4 f. Dt. 5 8 auch auf Jahwebilder erstreckt, wäre dies nur ein Beweis für die Entstehung des Dekalogs (oder doch des Bilderverbots!) nach J, und dafür spricht, daß ja auch andere Arten von Jahwebildern (s. u.) bis weit in die Königszeit hinein unangefochten verehrt oder mindestens als Vermittler göttlicher Orakel benutzt worden sind. Zweifellos ist ein Jahwebild der *pæsæl* [1]) des Micha Jud. 17 3 f., da er von einer Jahwe geweihten Geldsumme angefertigt wird. Die ursprüngliche Erzählung will damit keine Rüge gegen Micha aussprechen, sondern einfach den Ursprung des Kultes des Jahwebildes zu Dan (vgl. c. 18 30 f.) berichten.

Der *ʾēpôḏ* erscheint ausschließlich als Jahwebild und zwar mehrmals deutlich in Verbindung mit dem Orakelwesen. Das Wort bedeutet ursprünglich „Ueberwurf" oder „Ueberzug"; in Verbindung mit *baḏ*, „Linnen", bezeichnet es das priesterliche oder überhaupt bei kultischen Handlungen getragene Schulterkleid. 1 Sam. 2 18 trägt es der jugendliche Samuel; 2 Sam. 6 14 David vor der heiligen Lade. Im Priesterkodex endlich ist „der Ephod" (ohne *baḏ*) das Schulterkleid des Hohenpriesters, auf dem er die Tasche mit den heiligen Losen (*ʾûrîm wᵉṯummîm*) trägt (Ex. 25 7 und besonders 28 4 ff.). Der Versuch, auf Grund dieser Stellen *ʾēpôḏ* überall als „Schulterkleid" zu deuten und so die Erwähnung eines Gottesbilds zu beseitigen, scheitert an einer Reihe alter Stellen, über deren wahren Sinn kein Zweifel aufkommen kann. Wenn Gideon nach Jud. 8 26 f. 1700 Sekel Goldes zur Anfertigung eines Ephod verwendet und diesen in Ophra „aufstellt" (dasselbe Wort steht anderwärts von der Aufrichtung von Mazzeben oder Malsteinen), so kann es sich nicht um ein Schulterkleid handeln; vielmehr soll damit dem Gideon die Anfertigung eines Jahwebildes aus der Beute zum Ruhme nachgesagt werden.

[1]) Das neben dem *pæsæl* genannte „Gußbild" ist höchstwahrscheinlich irrtümliche Zutat, ebenso wie die (oder der) *tᵉrāp̄îm* neben dem *ʾēpôḏ* V. 5 (in der anderen Rezension der Erzählung). 18 30 f. ist nur von **einem** *pæsæl* die Rede!

Der Redaktor des Richterbuchs urteilt freilich anders (V. 27b): ganz Israel hurte ihm nach, d. h. trieb Abgötterei mit ihm. Eben dieser Ausdruck beweist aber deutlich, daß auch der Redaktor den Ephod von einem Gottesbild versteht, nur daß ihm ein solches gemäß den Grundsätzen des Deut. unter allen Umständen als verboten gilt. Auch Jud. 17 5 ist der Ephod, weil parallel mit dem *pæsæl* der andern Rezension der Erzählung (s. o. S. 95 Anm. 1), nichts anderes als ein Jahwebild. Dasselbe gilt von 1 Sam. 21 10, wo alles klar wird, wenn man sich das in ein Gewand eingehüllte Schwert des Goliath „hinter dem Ephod", d. h. hinter dem auf einem Postament stehenden Jahwebild in der Apsis des Heiligtums an der Wand hängend denkt. Ebenso ist der Ephod 1 Sam. 2 28. 14 3 und 18 (hier nach dem richtigen Text der Sept.). 23 6. 9. 30 7 das tragbare Jahwebild, das der Priester auf Geheiß Sauls oder Davids herbeibringt, weil man seiner zur Erlangung eines Jahweorakels bedarf. Daß der Ephod selbst einen Mechanismus zum Zweck des Loswerfens enthalten hätte, wird nirgends angedeutet. Vielmehr wurde das Los wohl einfach in Gegenwart des Bildes und damit gleichsam vor dem Angesicht Jahwes geworfen und galt infolgedessen als durch ihn sanktioniert. Daß eine solche Verwendung des Jahwebildes ganz unanstößig schien, beweist noch Hos. 3 4, wo der Prophet einfach sagen will, daß Israel im Exil auf alle Requisite eines geordneten staatlichen und kultischen Lebens, also auch auf Ephod und Theraphim, werde verzichten müssen.

Natürlich bedarf es nun der Erklärung, wie das Gottesbild und das priesterliche Schulterkleid mit demselben Namen benannt werden konnte[1]). Die Annahme, daß Ephod eigentlich den

[1]) ThClFoote in der an sich sehr gründlichen und scharfsinnigen Monographie „The Ephod: its Form and Use". Baltimore 1902, leugnet jeden Unterschied zwischen *'ēphôd* und *'ēphôd bad* und deutet letzteren Ausdruck, da בַּד „Linnen" unbewiesen sei, als ephod partis [virilis], den ephod selbst aber als den Behälter der heiligen Lose, eine Art Tasche, die sich wohl aus dem primitiven Lendentuch entwickelt habe. Zu diesem Resultat gelangt Foote (obwohl er selbst die so oft mit dem Ephod verbundenen Theraphim als Bilder anerkennt), durch eine ganz künstliche und unhaltbare Exegese von Jud. 8 27. 1 Sam. 21 10 und anderen Stellen. Wenn übrigens der Ephod nichts als eine Tasche für die heiligen Lose war, woher dann die scharfe Verwerfung desselben Jud. 8 27b und die kühne Textänderung 1 Sam. 14 18, wo statt des anstößigen Ephod (so noch LXX) im hebr. Text die — dort ganz unmögliche — Lade eingesetzt ist? Dies erklärt sich nur daraus, daß noch einer sehr späten

goldenen oder silbernen Ueberzug (Beschlag) über ein hölzernes, tönernes oder auch ehernes Bild bedeute, kann sich auf Jes. 30 22 berufen, wo die sicher gleichbedeutende Femininform *'ᵉpūddāh* parallel steht mit *ṣippûj*, dem metallenen Ueberzug über Schnitzbildern. Immerhin ist fraglich, ob nicht Ephod ursprünglich einfach auch das Gewand bedeutete, das man dem Gottesbilde umhing (vgl. Jer. 10 9 Hes. 16 18), nach welchem aber (als dem kostbarsten und am meisten in die Augen fallenden Bestandteil) bald das ganze Gottesbild benannt wurde. Dürfte man annehmen, daß bereits an diesem Ephod eine Tasche mit den heiligen Losen angebracht war, so würde sich höchst einfach erklären, wie im Priesterkodex (Ex. 28 6 ff.) der anstößige Ephod als Gottesbild vollständig ignoriert, dabei aber doch in der unverfänglichen Gestalt als Ueberwurf mit der Orakeltasche beibehalten werden konnte[1]).

Wie der Ephod stellen auch die Theraphim zweifellos Gottesbilder und zwar meist (s. u.) Jahwebilder dar. Außer 2 Kön. 23 24 und Zach. 10 2 dürfte das Wort trotz der Pluralform überall (ganz sicher 1 Sam. 19 13. 16) nur ein Bild bezeichnen, also wie häufig *'ᵉdōnîm*, *bᵉ'ālîm* und in der Regel *ᵉlōhîm* einen sogenannten Herrschaftsplural darstellen. Die Etymologie ist noch immer völlig dunkel, die von Manchen empfohlene Zusammenstellung mit den *rᵉpā'îm* oder Manen höchst unwahrscheinlich. Deutlich ist nur, daß sich der Theraphim zum Ephod verhält, wie das Bild eines Hausgottes zu dem mehr offiziellen, in einem „Gotteshaus" aufgestellten und von einem Priester getragenen und gehüteten Gottesbild. Daß der Theraphim nicht notwendig ein Jahwebild darstellt, beweist Ge. 31 19. 34 f. der von Rahel gestohlene T. Labans, den dieser V. 30. 32 „meinen Gott" nennt. sowie Hes. 21 26, wo der König von Babel am Kreuzweg den T. befragt. An allen anderen Stellen kann der T. sehr wohl ein Jahwebild bezeichnen. So (allerdings wohl erst als nachträgliche irrtümliche Auffüllung) neben dem Ephod Jud. 17 5. 18 14. 17 f. 20. 1 Sam. 19 13. 16 (welche Stellen deutlich für ein menschenähnliches Bild sprechen)

Zeit die wahre Bedeutung des Ephod in jenen Stellen wohl bekannt und eben darum anstößig war.

[1]) Erwähnung verdient hier noch die Vermutung SCHWALLYS (Semit. Kriegsaltertümer I. 15), der Priester habe den Ephod, den Umhang des Idols, beim Orakelgeben selbst angelegt, damit das Wissen des Gottes auf ihn übergehe.

und Hos. 3 4 (wiederum neben dem Ephod, s. o. S. 96). Daß 1 Sam. 15 23. 2 Kön. 23 24 und Zach. 10 2 (wo die T. ganz wie Hes. 21 26 als Orakelspender erwähnt werden) der Besitz und Gebrauch der T. als eine Art von Götzendienst gebrandmarkt wird, beweist durchaus nicht gegen seinen Charakter als Jahwebild. Für die prophetische Betrachtungsweise, von der alle die erwähnten Stellen ausgehen, ist zwischen Jahwebildern und eigentlichen Götzenbildern wenig Unterschied. Die Hypothese aber, daß sich in den T. entweder Ahnenbilder oder auch einstige Stammes- und Familiengötter erhalten hätten, würde zwar gut zu ihrem Charakter als Hausgötter passen, ermangelt aber aller Wahrscheinlichkeit. Abgesehen davon, daß sich für Ahnenkult in Israel ein strikter Beweis nicht führen läßt (vgl. oben S. 8 ff.), ist im Hause Davids (1 Sam. 19 13. 16) des eifrigen Jahweverehrers, schwerlich ein anderes als ein Jahwebild vorauszusetzen. Für ein solches ist vor allem Ex. 21 6 im sogenannten Bundesbuch beweisend. Wenn dort der Sklave, der im siebenten Jahr nicht frei ausgehen will, im Angesicht des (offenbar neben der Tür aufgestellten) Gottesbildes mit dem Ohr an den Türpfosten angeheftet werden soll, so kann nach dem ganzen Geist und Standpunkt des Bundesbuchs nur an ein Jahwebild als den Zeugen dieser symbolischen Handlung gedacht werden[1]). Ebenso kann auch 22 7 „der Gott" von einem Theraphim verstanden werden; doch ist dort, wie V. 8, die Beziehung auf ein Gottesbild in einem öffentlichen Heiligtum wahrscheinlicher.

Nach alledem waren Ephod und (mindestens seit der Königszeit) auch Theraphim Jahwebilder, die als solche der vorprophetischen Zeit — ja sogar noch Hosea (3 4) — als unanstößig galten, bis sie derselben Verurteilung wie die eigentlichen Götzenbilder verfielen.

Daß endlich auch die goldenen Stierbilder, die Jerobeam zu Bethel und Dan aufstellen ließ, Jahwebilder bedeuten sollten, und nicht Götzenbilder, wie es nach dem Chronisten (II 13 8 u. a.) scheinen könnte, war noch dem deuteronomistischen Redaktor

[1]) Daß unter dem Elohim nicht etwa nach der üblichen Deutung Richter (als Stellvertreter Gottes!) verstanden werden können, beweist Deut. 15 17, wo in dem sonst fast identischen Text der Elohim gestrichen ist: der Deuteronomiker verstand ihn eben richtig von einem Jahwebild und verpönte ihn deshalb. Auch Ex. 22 8. 27. 1 Sam. 2 25 bedeutet Elohim nichts anderes als „Gottheit".

des Königsbuches (vgl. I 12 28 f.) wohl bewußt. Ebenso weiß die den älteren Pentateuchquellen angehörige Erzählung Ex. 32 1 ff. sehr wohl, daß Aaron in dem goldenen Kalb, das Israel aus Aegypten weggeführt habe, Jahwe darstellen wollte, da er (V. 5) ein Fest für Jahwe ausruft. Schon hier wird jedoch diese Darstellung Jahwes als eine schwere Verschuldung Aarons aufgefaßt, und der Deuteronomist wird im Königsbuch nicht müde, diesen Kultus als „die Sünde Jerobeams" für eine der Hauptursachen des Untergangs des nördlichen Reichs zu erklären (vgl. besonders 2 Kön. 17 21 ff.).

Die Frage, ob alle diese verschiedenen Arten von Bildern in der vorprophetischen Zeit geradezu mit Jahwe identifiziert und somit wie Fetische verehrt worden seien, läßt sich nicht kurzweg mit ja oder nein beantworten. Natürlich zwang die Vielzahl der Bilder (so besonders auch die Zweizahl der offiziellen Stierbilder zu Bethel und Dan) von selbst dazu, den im Himmel oder auf dem Sinai thronenden Jahwe von seinen zahlreichen bildlichen Darstellungen zu unterscheiden. Aber nur zu häufig wird wenigstens das niedere Volk dem Irrtum einer solchen Verwechselung des Gottes und seines Bildes verfallen sein, ganz wie in der katholischen Kirche einzelne Muttergottesbilder in betreff der Wunderkraft vom Volke stark unterschieden werden, obgleich doch alle diese Bilder ein und dieselbe Person darstellen sollen. Was die vorexilischen Propheten so oft an ihren Zeitgenossen rügen, daß sie sich „niederwerfen vor dem Werk ihrer Hände", das wird nicht minder in der vorprophetischen Zeit geschehen sein: halb unbewußt vertauschten sie wie die Heiden (Röm. 1 23) die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Nachbild vergänglicher Menschen und Tiere.

Im Anschluß an die Erörterung des Gottesbegriffs dürfte hier der geeignete Ort sein, in Kürze die wenigen Aussagen über die Engel als Mittelwesen zwischen Gott und Menschen, sowie einige halb mythologische Gestalten, die schon in vorprophetischer Zeit ihre Stelle im Jahwismus gefunden haben, zu besprechen[1]).

Am auffälligsten tritt uns der Glaube an überirdische und

[1]) Vgl. hierzu Kosters, Het onstaan en de entwikkeling der angelogie onder Israel, ThT. 1876, S. 34 ff. u. 113 ff. — Aaeberhard, Gottes Umgebung nach den vorexilischen Schriften, Schweizer theol. Zeitschrift, 1902, S. 193 ff.

zugleich fast selbständige Machtwesen in dem stark mythologisch gefärbten Stück Gen. 6 1—4 entgegen, das der älteren Schicht von J angehört. Die *bᵉnê ʾᵉlōhîm*, d. i. wörtlich „Göttersöhne", in Wahrheit aber Bezeichnung der zur Gattung der *ʾᵉlōhîm* oder numina gehörenden Wesen (wie *benê nᵉbî'îm* nicht Prophetensöhne, sondern zur Zunft der *nᵉbî'îm* gehörende) erscheinen hier, wenn auch nicht mehr als vollwertige Volksgötter im polytheistischen Sinn, so doch außerhalb des Jahwismus stehend, als eine Art von Halbgöttern.

Höchstwahrscheinlich wollte der ursprüngliche Text einfach berichten, daß durch ihre Vermischung mit den Töchtern der Menschen ein Mischgeschlecht auf Erden entstand, ähnlich den Titanen und Giganten der griechischen Mythologie. Gen. 6 1 ff. ist aber auch die einzige Stelle dieser Art. Die *bᵉnê ʾᵉlōhîm* werden nur noch Hiob 1 6. 2 1. 38 7 erwähnt und sind hier einfach Engelwesen im Dienste und Gefolge Gottes. Häufiger ist die Bezeichnung dieser Mittelwesen als *malʾākîm*, Boten, Engel, wobei natürlich das oben S. 83 ff. besprochene Theologumen von dem „Engel Jahwes" oder „Engel Gottes" außer Betracht bleibt. Von den kreatürlichen, Jahwe dienenden oder ihn umgebenden Engeln dürften dem vorprophetischen Volksglauben angehören die „Männer", welche Gen. 18 Jahwe zu Abraham begleiten (erst 19 1. 15 heißen sie nach der Trennung von Jahwe „Engel") und von ihm bewirtet werden [1]), außerdem der von Jahwe zum Schutz gesandte Engel Gen. 24 7. 40 Num. 20 16 (obschon in diesen drei Stellen der Gedanke an den *malʾak jahwæh* nahe liegt) und 1 Kön. 19 5; ferner die Engel, die Jakob Ge. 28 12 (E) im Traume auf einer Leiter auf- und absteigen sieht (nämlich um dort zu Bethel, einer Haupt-Offenbarungsstätte, den Verkehr zwischen Himmel und Erde zu vermitteln. Die Leiter beweist zugleich, daß die Engel noch ohne Flügel gedacht sind!) und das Heer der Engel Gottes Ge. 32 3 (E), welches Jakob Anlaß zur Benennung der Stadt Machanajim („Heerlager") gibt. In dem ganz unsicheren Text Deut. 33 2 sind die „heiligen Myriaden" ursprünglich wohl als Begleiter Gottes bei der Theophanie gemeint. Zu diesen

[1]) Nach der ältesten Gestalt dieser Erzählung, wie sie in V. 1. 3. 10—15 deutlich hervortritt, erscheint Jahwe allein bei Abraham. Daran nimmt eine jüngere Bearbeitung, die jetzt mit der älteren geschickt verflochten ist, begreiflichen Anstoß und läßt an die Stelle Jahwes drei Männer oder Engel treten.

wenigen Stellen aus dem Pentateuch kommen aus den älteren Schichten der Geschichtsbücher noch Jos. 5 13 (J ?), wo der Anführer des himmlischen Kriegsheeres dem Josua begegnet, und 2 Kön. 6 17, wo die feurigen Rosse und Wagen von Engeln geleitet zu denken sind. 2 Sam. 24 16 ist der „verderbende" Engel, der das Volk auf Befehl Jahwes mit der Pest schlägt, offenbar nicht als ein berufsmäßiger „Würgengel", sondern als ein in diesem besonderen Fall von Jahwe beauftragter Vollstrecker des Gerichts gemeint. 1 Kön. 22 19, in der Vision des Propheten Micha, bildet das ganze Himmelsheer zur Rechten und Linken Jahwes eine himmlische Ratsversammlung. Ganz eigentümlich erscheint darunter „der Geist", der nach dem ganzen Zusammenhang nur als der personifizierte Geist der Prophetie verstanden werden kann. — Ueber die sittliche Qualität der Engel ist in allen diesen Stellen nichts ausgesagt, denn auch Deut. 33 2 bedeutet die Heiligkeit (falls der Text richtig ist) nicht die sittliche Vollkommenheit, sondern nur die überirdische Erhabenheit der Engel und ihre Zugehörigkeit zu Gott. So bleibt nur die Vergleichung Davids mit einem Engel Gottes (1 Sam. 29 9) als ein Hinweis auf die Zuverlässigkeit und Ehrwürdigkeit der Engel. Jedenfalls aber lehrt diese ganze Uebersicht, daß die Aussagen über die Engel im alten Israel nur eine untergeordnete Rolle spielen und mehr dem Volksglauben als dem Jahwismus im engeren Sinne angehören. Zu beachten ist übrigens, daß gerade die am meisten charakteristischen Aussagen sich entweder auf einen Traum (Gen. 28 12) oder eine Vision (1 Kön. 22 19; auch 2 Kön. 6 17 kann dahin gerechnet werden) beziehen.

In den Bereich der Engel gehören zweifellos auch die *śrāpîm*. Obschon nur in der Vision Jesajas (6 2) erwähnt, erscheinen sie doch dort als allbekannte Wesen, so daß man den Glauben an sie sicher schon für die vorprophetische Zeit vorauszusetzen hat. Mit 6 Flügeln ausgestattet, stimmen sie lobpreisend am Throne Gottes wechselweise das dreifache Heilig! an; einer von ihnen entsündigt die Lippen des Propheten und kündigt ihm die Sündenvergebung an. Sie sind also als vernunftbegabte Wesen zu denken. Von den zahlreichen Deutungen des Namens kann ernstlich nur die Zurückführung auf den Singular *śārāp* in Betracht kommen. Dieser bedeutet eigentlich „Schlange" (Num. 21 8 Deut. 8 15); die Seraphim müssen darnach ursprünglich schlangenartige Wesen und zwar Verkörperungen der Jahwe umgebenden ge-

schlängelten Blitze gewesen sein. Von diesen mehr mythologischen Gestalten dürften sich aber bei den Seraphim Jesajas höchstens die sechs Flügel erhalten haben. Im übrigen sind sie (wahrscheinlich lange vor Jesaja) zu Menschengestalten umgebildet; dafür beweist nicht nur der Lobpreis V. 3, der im Schlangenmund undenkbar wäre, sondern auch die Hand V. 6 und die Rede des Saraph V. 7. Auch hier ist schließlich daran zu erinnern, daß Jesaja 6 eine Vision erzählt.

Deutlicher noch als die Seraphim entstammen die *kᵉrûḇîm* (Sing. *kᵉrûḇ*) ursprünglich dem Bereich der Mythologie[1]). Der Ursprung des Wortes ist noch immer streitig; nach den einen geht *kᵉrûḇ* auf denselben Stamm wie das griechische *grȳps*, Greif, zurück (Sanskrit *gṛibh*, greifen) — nach anderen beruht es auf einer Versetzung der Konsonanten von *rᵉḵûḇ*, Fahrzeug (vgl. Ps. 104 3!) vom Stamm *rāḵaḇ*, d. i. „reiten" oder „fahren" (s. u.). Das Wahrscheinlichste wäre die Ableitung von assyrischem *kurābu* (Plur. *kurābi*), groß, gewaltig, wenn erst sicher bewiesen wäre, daß die geflügelten Stierkolosse mit Menschenkopf am Eingang der assyrischen Königspaläste den Namen *kurābi* führten.

Alle die mannigfaltigen Aussagen über die *kᵉrûḇîm* haben das Gemeinsame, daß letztere überall die Nähe Gottes oder doch eine heilige Oertlichkeit andeuten. Dabei liegen jedoch deutlich zwei ganz verschiedene Vorstellungen zu Grunde, die erst spät zu einer einzigen verschmolzen wurden (auch der Name *kᵉrûḇ* könnte darnach auf ein doppeltes Etymon zurückgehen). Nach Ps. 18 11 (vgl. dazu Jes. 19 1) ist der Kerub eine Verleiblichung der vom Sturme getriebenen Gewitterwolke, die Jahwe als Fahrzeug (oder ursprünglich als Reittier?) dient[2]).

---

[1]) Vgl. an spezieller Literatur: Kosters, De Cherubim, ThT. 1879, S. 445 ff. — Triebs, Veteris testamenti de Cherubim doctrina. Berlin 1888. — JNikel, Die Lehre des A. T. über die Cherubim und Seraphim [Würzburger Dissertation: dogmatisch ganz befangen]. Breslau 1890. — JPetersen, Cherubim. Gütersloh 1898 (Zusammenstellung der Erklärungen seit Luther).

[2]) Statt eines Kerubs scheinen 1 Sam. 4 4. 2 Sam. 6 2. 2 Kön. 19 15 mehrere Kerubim als Träger Gottes oder des göttlichen Thrones vorausgesetzt. Von diesen Stellen kann die letzte kaum einen anderen Sinn haben, zumal dort Hiskia ein richterliches Einschreiten Jahwes gegen Assur, also gleichsam ein Erscheinen Jahwes erfleht. In ähnlichem Zusammenhang wird der „über den Keruben thronende" noch in den späten Psalmenstellen 80 2. 99 1 erwähnt. Dagegen ist kaum zu bezweifeln,

Die andere Bedeutung des K. ist die eines Hüters heiliger Stätten. Dahin gehören die Kerubim Gen. 3 24, die nach der Vertreibung der ersten Menschen den Eingang zum Garten Eden (d. i. nach dem ursprünglichen Sinn der Erzählung zum Wohnsitz Gottes) bewachen: ferner die aus Oelbaumholz geschnitzten großen Kerubgestalten, die Salomo rechts und links von der heiligen Lade im Tempel aufstellte, so daß sie mit ihren ausgebreiteten Flügeln den ganzen Raum ausfüllten (1 Kön. 6 23 ff. 8 6 f.). Ebenso deuten auch die in Schnitzwerk an den Wänden und Türflügeln (1 Kön. 6 29. 32. 35), sowie an den Geräten (7 29. 36) des Tempels angebrachten Kerubim auf die Nähe Gottes. Sie erscheinen daher auch in dem visionären Tempel Hesekiels (41 18 ff.), sowie in dem Heiligtum, das der Priesterkodex für die Zeit der Wüstenwanderung voraussetzt, und zwar teils gewirkt an den Teppichen und dem Vorhang (Ex. 26 1. 31), teils als zwei goldene mit dem Angesicht gegen einander gewendete Gestalten auf der Deckplatte der heiligen Lade (25 18 ff.; vgl. oben Note 2).

In welcher Gestalt die bisher erwähnten Kerube zu denken sind, ist schwer zu sagen. Ex. 25 20 wird ihnen nur je ein Gesicht zugeschrieben, Hes. 41 18 ff. dagegen je ein Menschen- und Löwengesicht. Noch komplizierter ist ihre Beschreibung in der ersten Vision Hesekiels 1 5 ff. Jeder der 4 Kerube hat hier 4 Gesichter (eines Menschen, Löwen, Stiers und Adlers), 4 Flügel und doch zugleich Menschenhände. Nach 10 12 sind sie überdies ganz mit Augen, den Symbolen der göttlichen Allwissenheit, bedeckt. Daß sie vernunftbegabte Wesen sind, könnte höchstens aus 10 7 gefolgert werden, falls dort der Kerub dem ursprünglichen Text angehört, nicht aber aus 3 12, wo für *bārûḵ* notwendig *b'rûm* („als sich die Herrlichkeit Jahwes erhob") zu lesen ist. Aus der Vergleichung obiger verschiedener Aussagen ergibt sich,

daß 1 Sam. 4 4 und 2 Sam. 6 2 derselbe Ausdruck erst nachträglich interpoliert ist: es sind hier die goldenen K. auf der Deckplatte der heiligen Lade gemeint, von denen erst der Priesterkodex (Ex. 25 18 ff.) berichtet. Nach ihm (Num. 7 89) redet Jahwe zu Mose von der Deckplatte, „von dem Ort zwischen den beiden Keruben her", hat also dort seinen eigentlichen Sitz. Einem späten Redaktor von 1 Sam. 4 4. 2 Sam. 6 2 lag obige Interpolation überaus nahe, da an beiden Stellen ausdrücklich von der Beziehung Jahwes zur heiligen Lade die Rede ist. An die beiden großen Kerube, die Salomo (s. o.) neben die heilige Lade stellte, kann an allen diesen Stellen unmöglich gedacht werden.

daß der Kerub zwar von jeher als ein Mischwesen, ursprünglich aber gewiß nur als eine Komposition zweier verschiedener Leiber gedacht wurde[1]). Zugleich ist kaum zu bezweifeln, daß die biblischen Kerube babylonisch-assyrischer Vorlage entstammen, nur daß die Entlehnung nicht erst im Zeitalter Salomos erfolgt sein muß. Ob aber die gewöhnliche Kerubgestalt den assyrischen geflügelten Stieren oder Löwen mit Menschenkopf oder Menschengestalten mit Vogelkopf entsprach, entzieht sich unserer Feststellung. Sicher scheint nur, daß die komplizierten Kerubgestalten in Hes. 1 und 10 mit allen ihren Zutaten erst der Phantasie dieses Propheten zuzuschreiben sind, nur daß er vielleicht in eine Einheit zusammengefaßt hat, was im Volksglauben an verschiedenartigen Mischwesen vorhanden war. Das Wichtigste ist dabei, daß erst Hesekiel in seiner Schilderung die Vorstellung von irgend einer Greifengestalt mit jener andern von der Verleiblichung einer Jahwe tragenden Sturmwolke vollzog. Denn die Kerubim Hesekiels sind, wie sich aus 1 22. 26 ff. 9 3 (wo die ganze Erscheinung in den Singular Kerub zusammengefaßt wird), sowie aus 10 4. 18 f. ergibt, die Träger der Kristallfläche, auf der sich der Thron Jahwes befindet; mittels der von ihnen unzertrennlichen Räder bewegen sie den Thronwagen Gottes. Ganz anderer Art ist dagegen der Kerub, der nach Hes. 28 13 ff. ganz mit Edelsteinen bedeckt auf dem heiligen Götterberg zwischen feurigen Steinen wandelt. Hier ist die direkte Anlehnung an ein Mythologumen des Ostens und eine teilweise Verwandtschaft mit Gen. 3 24 unverkennbar. Uebrigens aber dient dieser Kerub nur zu einem Vergleich (mit dem König von Tyrus), wie die Kerube in Kap. 1 und 10 lediglich der Vision angehören und die im Tempel und der Stiftshütte nur als symbolischer Schmuck dienen. Sie können somit in keinem Falle zu den notwendigen Bestandteilen des Jahweglaubens gerechnet werden.

§ 10. Synkretismus zwischen Jahwe und dem kanaanitischen Ba'al. Die Ueberwindung des Ba'al durch die endgültige Lokalisierung Jahwes in Kanaan und durch seine Auffassung als Himmelsgott.

Zur Literatur: Goldstein, Der Monotheismus Kanaans. Globus Bd. 89 (1906), No. 15/16. — Hgunkel, Elias, Jahwe und Baal. Tüb.

[1]) Dafür dürfte auch sprechen, daß die Kerube von Philo und Josephus mit den Sphinxen verglichen werden.

1906 (Rel.geschichtl. Volksbücher II, 8). — MPeisker, Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahwe nach der Anschauung der altisraelit. Quellenschriften. (Beiheft XII zur ZatW.) Gießen 1907. — GWestphal, Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer. Beiheft XV zur ZatW. Gießen 1908. — ElseZurhellen-Pfleiderer, Die Religion der Patriarchengeschichten. Theol. Arbeiten des rhein. wiss. Prediger-Vereins 1908, S. 29—65. — HGressmann, Palästinas Erdgeruch in der israelit. Religion. Berlin 1909.

Bei seinem Eindringen in Kanaan fand Israel ein ziemlich hochkultiviertes Volk vor, das längst zu Seßhaftigkeit übergegangen, in Ackerbau, Gartenbau und Weinbau wohl erfahren war und sich infolgedessen eines großen Wohlstands erfreute. Nichts natürlicher, als daß Israel den Kanaanitern in den genannten Künsten nachzueifern trachtete. Allerdings hat sich der Uebergang vom Nomadentum zur reinen Ackerwirtschaft nur allmählich vollzogen. Die Patriarchengeschichten, die ein treues Spiegelbild für die Zustände der früheren Richterzeit liefern dürften, zeigen noch ein Gemisch von Seßhaftigkeit und Umherziehen, und selbst im sogenannten Bundesbuch (Ex. 21—23) spielt neben dem Ackerbau die Viehwirtschaft sichtlich noch immer eine bedeutende Rolle. Die Notwendigkeit, die feineren Künste des Acker- und Weinbaus von den Kanaanitern und zwar in stetem Verkehr mit ihnen zu erlernen, würde schon allein hinreichen, vielfach kanaanitische Einflüsse auf Sitte und Denkweise der Israeliten erklärlich zu finden. Es kommen hierbei aber noch zwei andere überaus mächtige Faktoren in Betracht. Erstlich: das Land, in das Israel eingedrungen war, gehörte bereits von uralten Zeiten her einem anderen Gott, der in verschiedener Gestalt an den verschiedenen Heiligtümern des Landes verehrt ward und dessen Eigentumsrecht man zunächst gar nicht in Zweifel zog. War es doch für Israel, wie für jedes andere Volk jener Zeit selbstverständlich, daß ein jedes Volk und Land seinen eignen Gott habe. Dieser kann zwar durch den mächtigeren Gott (oder Götter) eines fremden Volkes vorübergehend besiegt werden, aber seine Existenz ist damit nicht aufgehoben. Der Gedanke an eine Ueberwindung des Ba'al (oder der Ba'ale) Kanaans konnte aber in Israel so lange nicht aufkommen, als sich dies (wie sich aus Jud. 1 5. 18 1 ff. etc. ergibt) oft nur mühsam neben den Kanaanitern im Lande behaupten konnte. Erschien es ihm nach alledem schon an sich selbstverständlich, daß der Landesgott Ba'al als der Spender der Früchte des Landes zu betrach-

ten sei und ihm der Dank dafür gebühre, so kam dazu noch zweitens, daß der antiken Auffassung auch der Ackerbau selbst als ein Stück des Kultus des Landesgottes galt, zum mindesten als ein Teil der religiösen Sitten und Bräuche, die auf ihn zurückgeführt und ebendeshalb mit superstitiöser Sorgfalt beobachtet und weitervererbt wurden. Ueber diese Auffassung gibt noch Jes. 28 23 ff. (besonders V. 26) eine überaus lehrreiche Auskunft.

Wenn wir dies alles in Betracht ziehen, müssen wir urteilen: es war fast unmöglich, daß sich Israel dem Kultus des Ba'al entzog, wenn es auf seinem Boden, inmitten seines, Israel feindlich gesinnten Volkes seine Existenz behaupten wollte. Die Frage ist nur die, ob diese Anschauung — wenigstens eine Zeitlang — ausnahmslos von allen Gliedern des Volks geteilt wurde, oder ob sich wenigstens unter den geistigen und religiösen Häuptern solche befanden, die auch jetzt noch mit dem obersten Grundsatz der Sinai-Religion „Jahwe — und nur Jahwe — ist der Gott Israels" unbedingten Ernst machten. Wir können dies schliessen aus der Energie, mit der nachmals der Kampf gegen den Ba'al aufgenommen wurde und die eine fortgesetzte Pflege des ausschließlichen Jahwismus voraussetzt; direkte Zeugnisse für eine zu jeder Zeit ausgeübte Bekämpfung des Ba'al besitzen wir jedoch nicht. Und wollten wir etwa urteilen, daß zu unterscheiden sei zwischen dem schon sehr früh überwundenen kanaanitischen Ba'al, von dem sich ja in den alten Berichten über die erste Königszeit eigentlich keine Spur mehr finde, und dem durch Isebel und Athalja importierten tyrischen Ba'al, gegen den sich alsbald ein gewaltiger Ansturm erhoben habe, so würden wir ein ganz anders lautendes Zeugnis von höchster Glaubwürdigkeit mißachten: Hos. 2 7 ff. Was der Prophet hier seinem Volke vorwirft, daß es seinen Buhlen [den Ba'alen] nachgelaufen sei, die ihm vermeintlich Brot und Wasser, Wolle und Flachs, Oel und Getränke, Weinstöcke und Feigenbäume gespendet hätten, das bezieht sich nicht auf längstvergangene Zeiten oder den Kult des tyrischen Ba'al, sondern auf einen unausrottbaren Wahn des Volkes, der bis in die Zeiten des Propheten Hosea — also bis in die letzten Zeiten des nördlichen Reiches zu spüren ist: „Sie also weiß nicht, daß ich [Jahwe] es bin, der ihr das Getreide und den Most und das Oel gespendet und ihr Silber und Gold in Menge gegeben hat — für den Ba'al haben sie es verwendet (Hos. 2 10)!" Es mag sein, daß die Klage Hoseas

in weit höherem Maße vom Reich Israel als von Juda gilt. Jedenfalls ist sie aber ein höchst merkwürdiges Zeugnis für die Zähigkeit, mit der sich der Glaube an Ba'al als den Landesgott und den Spender der Früchte des Landes wenigstens in einem Teil des Volkes erhalten hatte [1]).

Aus alledem ergibt sich, daß das Bild, welches der deuteronomistische Redaktor des Richterbuchs (vgl. bes. 2 11 ff.) von den religiösen Zuständen der Richterzeit entwirft, den geschichtlichen Tatsachen nicht entspricht. Ihm ist — vom Standpunkt des 6. oder 7. Jahrhunderts aus — nur die Auffassung möglich, daß jede Hinneigung zu dem Kult anderer Götter zugleich einen vollständigen Abfall von Jahwe, dem Gott der Väter, bedeutet habe (2 12). Erst der dadurch erregte Zorn Jahwes und die von ihm bewirkte feindliche Bedrückung habe das Volk wieder zur Besinnung und zur Rückkehr zu Jahwe gebracht. Für die alte Zeit war es dagegen ganz wohl denkbar, daß man einerseits an Jahwe festhielt in allen Angelegenheiten, die das ganze Volk betrafen, also namentlich im Kriege (vgl. dazu oben S. 54), daß man es aber anderseits auch mit dem Ba'al, dem Landesgott und Spender der Früchte, nicht verderben wollte, sondern ihm den Dank und die Opfer zukommen ließ, die ihm gebührten. Dieses Verfahren kann weder als reiner Götzendienst noch gar als Polytheismus betrachtet werden, sondern nur als ein Synkretismus, der verschiedenartige religiöse Bedürfnisse jedes auf seine Weise zu befriedigen trachtet. In gleicher Weise hat sich bei den Arabern noch lange nach dem Siege des Islam der lokale Kult der vorislamischen Götter teils in der (vom Islam verpönten) Volks-

[1]) Eine Spur dieser Anschauung liegt nach SCHWALLY, Semit. Kriegsaltertümer I, 81 ff. noch in den gesetzlichen Bestimmungen vor, neugepflanzte Fruchtbäume drei Jahre unangetastet zu lassen, im vierten aber die Früchte Jahwe zu weihen (Lev. 19 23 ff.; vgl. eine ähnliche Voraussetzung in betreff des Weinstocks Dt. 20 6), das Feld nicht bis auf den äußersten Rand abzuernten (Lev. 19 9 ff.), eine vergessene Garbe nicht zu holen und überhaupt auf jede Nachlese zu verzichten (Dt. 24 19 ff.). Mit alledem habe man wohl ehedem den Dämonen und Ba'alen dienen wollen (vgl. hierzu, was oben S. 19 über die den *śe'îrîm* gebrachten Opfer bemerkt ist). Wie anderwärts ist indes auch hier sehr die Frage, ob das Dt., geschweige Lev., von dieser Bedeutung altererbter Gewohnheiten noch ein Bewußtsein hat; jedenfalls wird jetzt die alte Sitte nur durch Humanitätsgründe (die Sorge für Witwen, Waisen und Fremdlinge) motiviert.

sitte, teils in irgendwelcher Eingliederung in den Islam behauptet.

Auf die Dauer war jedoch ein solcher Doppelkult ganz heterogener Götter unmöglich; einer von beiden mußte dem anderen weichen. Und zwar können wir an der Hand der alten Quellen noch ziemlich genau den langwierigen Prozeß verfolgen, der die völlige Ueberwindung und Verdrängung der Ba'ale durch Jahwe wenigstens bei dem besseren Teile des Volkes herbeiführte.

Eines der wesentlichsten Mittel zu diesem Zweck war unstreitig die Lokalisierung Jahwes in Kanaan, speziell an gewissen uralten und vielbesuchten Heiligtümern. Diese Lokalisierung war für die älteste Auffassung keineswegs selbstverständlich. Allerdings wußte auch die älteste Zeit von Jahwe-Erscheinungen auf dem Boden Kanaans in Gestalt des *mal'ak jahwæh* (vgl. oben S. 83 ff.). Aber dieser kam und ging, ohne daß man von einem bestimmten Wohnsitz reden konnte. Auch die heilige Lade verbürgte, ja repräsentierte (vgl. oben S. 51 ff.) die Gegenwart Jahwes. Aber sie war vor allem das Heiligtum Jahwe Zebaoths, des Kriegsgottes, und dieser hatte mit dem Acker- und Weinbau nichts zu tun. Als der eigentliche Sitz Jahwes galt doch nach wie vor der Sinai. Von dort her erscheint Jahwe Jud. 5 4, um den mit Sisera kämpfenden israelitischen Stämmen beizustehen. Und mag man Dt. 33 2 f. Hab. 3 3 und Ps. 68 9 als bloße poetische Reminiszenzen an Jud. 5 4 beiseite lassen, ebenso Dt. 33 16 den „Bewohner des Dornbusches" wegen der Unsicherheit der Deutung, so bleibt doch noch immer 1 Kön. 19 8 ff. ein strikter Beweis, daß man zu Elias Zeit den Sitz Jahwes auf dem Berge Gottes Horeb suchte.

Immerhin kann diese Auffassung schon für die Richterzeit, geschweige für die Königszeit, nicht als die alleinherrschende betrachtet werden. Die allmähliche Zurückdrängung der Kanaaniter, die in der völligen Unterjochung ihrer Ueberreste durch Salomo ihren Abschluß fand, die glänzende Betätigung der Macht Jahwes durch die Siege Davids ließ naturgemäß das Ansehen Ba'als immer mehr verblassen, ja an manchen Orten ganz verschwinden. Dazu kam die Errichtung neuer Heiligtümer, die ausschließlich Jahwe geweiht waren, wie das des Gideon zu Ophra (Jud. 6 24. 8 27), der Tempel für die heilige Lade zu Silo, sodann das Zelt für sie in der Burg Davids und vor allem der Tempel

Salomos, der sicher alle bis dahin vorhandenen Heiligtümer Kanaans (etwa mit Ausschluß der phönizischen) an Pracht und Kunst übertraf. Alle diese Stätten ausschließlicher Jahwe-Verehrung mußten mit dem Gedanken an seine persönliche Einwohnung in Kanaan vertraut machen. So war es nur ein letzter Schritt zur völligen Lokalisierung Jahwes, wenn man auch die einstigen kanaanitischen Heiligtümer, die eben als solche noch sehr lange dem Baalsdienst Vorschub geleistet hatten, ausdrücklich zu Jahwe in Beziehung setzte: Jahwe wird schlechthin mit dem Ba'al identifiziert, tritt in allen Besitz und alle Funktionen desselben ein. Dies war um so eher möglich, als Ba'al ja gar kein nomen proprium (wie Jahwe) darstellt, sondern als Appellativ den „Herrn" oder Besitzer" bedeutet, also ebenso gut auch als Bezeichnung Jahwes dienen konnte.

Der sicherste Beweis für diese Einsetzung Jahwes an die Stelle des Ba'al ist die Verwendung von Ba'al in israelitischen Eigennamen und wohl auch in einer Anzahl von Ortsnamen (so sicher 2 Sam. 5 20) [1]) ganz gleichbedeutend mit Jahwe; so in Jerubba'al (dem eigentlichen Namen Gideons), Ischba'al, Meriba'al (Nachkommen Sauls), Be'eljada', dem Sohne Davids; vgl. auch 1 Chr. 12 5 Be'alja, d. i. „Jah[we] ist Ba'al".

Mit der Uebertragung des Jahwekults auf die Stätten des Ba'alskultus hängt sicher eine Tatsache zusammen, die uns an sich sehr befremdlich erscheint, die aber in allen Volksreligionen mit Gottesbildern (oder auch Heiligenbildern!) ihre Analogien hat. Der kanaanitische Ba'al war von Hause aus ein bestimm-

[1]) Die Späteren konnten sich so wenig in diese Tatsache finden, daß sie (wohl in Berücksichtigung von Hos. 2 17 f.) *ba'al* entweder durch *'ēl*. Gott (so in der Familie Davids 2 Sam. 5 16. 1 Chr. 3 8 Eljada' für Be'eljada' 1 Chr. 14 7) oder durch *bōšæt* (Schande) ersetzten: so wird in der Familie Sauls Ischba'al, Mann Ba'als (so noch 1 Chr. 8 33. 9 39) zu Ischboscheth (2 Sam. 2 8 ff.); Meriba'al, Mann Ba'als (so noch 1 Chr. 9 40, während 1 Chr. 8 34 der Anstoß durch die Form *mᵉrîb ba'al*, Bestreiter Ba'als beseitigt ist) zu Mephiboscheth (Verächter Ba'als?) 2 Sam. 4 4. 9 6 ff. 21 8. Dagegen blieb Jerubba'al (d. i. wohl = der für den Ba'al [d. i. Jahwe] streitet, gleichbedeutend mit Israel: die sehr künstliche Deutung Jud. 6 25 ff. faßt es als später gegebenen Beinamen Gideons, während wohl vielmehr der letztere Name als Beiname zu betrachten ist) unangetastet Jud. 7 1. 8 29. 35. 9 1 ff.; doch vgl. auch 2 Sam. 11 21 Jerubbescheth für Jerubboscheth. Die Sept. behalten ba'al im Texte bei, erwarten aber, daß man dafür αἰσχύνη (= *bōšæt*, Schande) spricht. Nur so erklärt sich der Röm. 11 4 beibehaltene weibliche Artikel in τῇ Βάαλ 1 Kön. 19 18.

ter Gott, aber je nach der Lokalisierung seiner Bilder in verschiedenen Ländern und Heiligtümern gleichsam in verschiedene Gottheiten zerlegt. Dafür beweisen die zahlreichen Näherbestimmungen des Ba'al-Namens durch Ortsnamen (wie Ba'al-Pe'or, Ba'al Hermon etc.) oder andere Bestimmungen (wie *b. bᵉrîṯ*, der Bundesba'al, *b. zᵉbûb*, der Fliegenba'al etc.). Auch Milkom, der Gott der Ammoniter, Kemosch, der Gott der Moabiter, und Melkart, der Stadtgott von Tyrus, sind offenbar solche Lokalisierungen des einen kanaanitischen Ba'al. So begreift sich, wie Jud. 2 11. 3 7. 10 6 etc. und noch Hos. 2 15. 19. 11 2 von einer Verehrung „der Ba'ale" die Rede sein kann. Derselben Differenzierung verfiel aber auch Jahwe, als er (resp. seine Bilder) an die Stelle Ba'als trat oder auch neue Kultstätten erhielt. Den Beweis dafür liefern wiederum die besonderen Namen, die bestimmten Jahwealtären oder Kultstätten erteilt wurden: der besondere Name unterschied gleichsam den Lokalgott dieser Stätte von anderen Lokalgöttern. Der Jahwe, der bei der heiligen Tamariske von Beerseba verehrt wurde, hieß Jahwe, *'ēl ʿôlām* (der Gott der Urzeit? oder der ewige Gott?) Ge. 21 33; der dem Jakob bei Lus erschien, hieß *'ēl bêt-'ēl*, der Gott von Bethel (31 13. 35 7); der von Jakob (33 20) bei Sichem errichtete Altar „El, Gott Israels", der von Jerubba'al Jud. 6 24 zu Ophra erbaute *„jahwæh šālôm"*, Jahwe ist Heil. Wenn endlich Absalom 2 Sam. 15 7 f. ein Jahwe getanes Gelübde durchaus in Hebron einlösen will, so unterscheidet er damit deutlich den Jahwe von Hebron von dem zu Jerusalem. Vermutlich galt ein Opfer an der weit älteren Kultstätte zu Hebron für wirksamer, als ein solches an dem jungen Heiligtum zu Jerusalem.

Der gesamte Prozeß der Lokalisierung Jahwes in Kanaan und damit der Ueberwindung des Synkretismus zwischen Jahwe und Ba'al liegt für uns abgeschlossen vor in den Patriarchenerzählungen Gen. 12 ff. Diese berichten nichts mehr über Kultstätten des Ba'al im Lande: alle nachmaligen israelitischen Heiligtümer sind bereits von den Patriarchen (öfter infolge von Jahweerscheinungen) durch Erbauung von Altären (Ge. 12 7. 8. 13 18 26 25. 33 20) oder die Pflanzung eines heiligen Baums (21 33) gewählt. Zwar blickt in zwei Fällen (12 6. 28 11 ff.) deutlich die Erinnerung durch, daß die Heiligkeit dieser Stätten schon aus früherer, kanaanitischer Zeit stamme: für Israel datiert sie doch erst aus der Zeit, wo Jahwe dort als numen loci auftrat und sich den

Ahnen Israels offenbarte.

Bei alledem haben wir eines Hauptgrundes noch nicht gedacht, aus dem sich am einfachsten der endgültige Sieg Jahwes über Ba'al als den einstigen Landesgott erklärt: das ist das Durchdringen der Auffassung Jahwes als eines im Himmel thronenden Gottes. Damit ist von selbst die Idee der überweltlichen Erhabenheit Jahwes über alle irdischen Mächte, aber auch über alle Lokalgottheiten gegeben. Vom Himmel her überschaut und lenkt Jahwe der Menschen oder doch zunächst seines Volkes Taten und Schicksale: vom Himmel her spendet oder versagt er Regen und Tau und damit alle Segnungen des Bodens, vom Himmel her läßt er aber auch (Ge. 19 24) Schwefel und Feuer auf Sodom und Gomorrha regnen und beweist sich auch dadurch als den allmächtigen, überweltlichen Gebieter über alle Elemente.

Nach dem oben Dargelegten ist diese Auffassung Jahwes nicht mit einem Male und noch weniger bei dem ganzen Volke durchgedrungen; neben ihr ging noch sehr lange in unklarer Vermischung die Lokalisierung Jahwes am Sinai (s. o. S. 47 f.) oder an kanaanitischen Kultstätten her. Anderseits aber lassen sich die Spuren der Auffassung Jahwes als eines Himmelsgottes ziemlich hoch hinauf verfolgen. Man darf sich hierbei nicht täuschen lassen durch den Schein einer anderen Meinung, der lediglich aus der Anlehnung an die Erzählungsform des Mythus entsteht. Allerdings ist Ge. 3 8 noch der Garten Eden der Wohnsitz Gottes. Aber nach derselben Quelle (J) steigt Jahwe vom Himmel herab (nur dies kann nach dem Zusammenhang gemeint sein), um den babylonischen Turm zu besehen (Ge. 11 5. 7). Er sendet Verderben „von Jahwe, vom Himmel her" (19 24; s. o.). Er heißt „der Gott des Himmels" (24 7; V. 3: der Gott des Himmels und der Erde). In der E-Quelle vollends ist die Idee Jahwes als des Himmelsgottes in solchem Grade zum Sieg gelangt, daß auch der „*mal'aḵ* *'ᵉlōhîm*" (vgl. oben S. 83) vom Himmel her ruft (Gen. 21 17. 22 11, wo Jahwe erst durch den Redaktor, der V. 15—18 beifügte, für Elohim eingesetzt ist). In Gen. 28 12 (E) stellt die Leiter, auf der die Engel auf- und niedersteigen, die Verbindung zwischen der Erde und dem Himmel, dem Wohnsitz Gottes, her. Daher bezeichnet Jakob V. 17 die Stätte gleichzeitig als den Wohnsitz Gottes (entsprechend der älteren Auffassung!) wie als Pforte des Himmels.

Obiger Behauptung, daß durch die Lokalisierung Jahwes an den kanaanitischen Heiligtümern und die Idee des Himmelsgottes der Baʿalskult allmählich verdrängt worden sei, scheint nun auf das stärkste zu widersprechen, daß ja in den Zeiten Ahabs von Israel, also in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, der Baʿalskult noch einmal mit solcher Macht auftrat, daß man fast den Eindruck gewinnt, als habe der Jahwismus damals einen Kampf auf Leben und Tod gekämpft und sei fast dem Erlöschen nahe gewesen. Klagt doch Elia 1 Kön. 19 14, daß man die Altäre Jahwes niedergerissen und seine Propheten getötet habe; er allein sei übrig geblieben, und auch ihm trachte man nach dem Leben. Aber abgesehen davon, daß schon die Antwort Gottes (V. 18) die Zahl der Jahwe ganz treu Gebliebenen auf 7000 anschlägt, ist auch sonst das Urteil über die Größe und Allgemeinheit des Abfalls von Jahwe, besonders in betreff Ahabs (1 Kön. 16 30 ff.), erheblich zu ermäßigen. Die Namen seiner Kinder (Ahasja, Joram, ʿAthalja) sind sämtlich mit dem Jahwenamen zusammengesetzt. Daß er seiner tyrischen Gemahlin Isebel einen Baʿalstempel und -altar zu Samaria errichtete, kann ebenso erklärt werden, wie die Errichtung eines *kᵉmôš*-Heiligtums am Oelberg durch Salomo (vergl. oben S. 75). Die blutige Verfolgung der Jahwepropheten wird ausdrücklich (1 Kön. 18 4. 19 2) nur der Isebel schuld gegeben; von ihrem Tische essen die 450 Propheten des Baʿal (18 19)[1]. Ahab grollt dem Elia als dem Urheber einer Hungersnot, aber er trachtet ihm nicht nach dem Leben. Vielmehr tut er aufrichtig Buße (21 27 ff.), nachdem ihn wegen des Justizmords an Naboth das Verwerfungsurteil Jahwes durch Elia getroffen hat. Aus 1 Kön. 22 6 ff. (der letzten Zeit Ahabs!) ergibt sich, daß eine sehr große Zahl von Jahwepropheten samt Micha ben Jimla unbehelligt geblieben waren. Beachtenswert ist auch das Urteil, welches Jehu 2 Kön. 10 18 über Ahab in den Mund gelegt wird. Durch all dies ist freilich nicht ausgeschlossen, daß sich auch Ahab durch allzugroße Konnivenz gegen das dämonische und vor keinem Verbrechen zurückscheuende Weib sehwer verschuldete: aber die Hauptschuld trifft doch sichtlich Isebel. Um so mehr fragt sich, was sie eigentlich mit ihrem Tun bezweckte. Nach der Klage Elias

[1]) Die daneben genannten 400 Propheten der Aschera sind, wie V. 40 zeigt, wo sie unmöglich hätten fehlen können, erst nachträglich (wohl im Hinblick auf die deuteronomistische Notiz 1 Kön. 16 30) in den Text eingefügt.

(I 19 14) über das Niederreißen der Jahwe-Altäre gewinnt es den Anschein, als habe sie tatsächlich den Jahwekult mit Stumpf und Stil zugunsten des Ba'alskultus ausrotten, also geradezu einen Religionswechsel herbeiführen wollen. Aber dies erscheint doch unmöglich angesichts des Verhaltens Ahabs gegen Elia (s. o.) und besonders im Hinblick auf 2 Kön. 10 23, wo (in den letzten Tagen Isebels!) neben den Ba'alsverehrern doch auch eine sehr große Anzahl von Jahweverehrern vorausgesetzt wird — hätte doch Jehu sonst nicht nur die Dynastie, sondern fast das ganze Volk ausrotten müssen. Nach V. 21 aber beschränkte sich die Zahl der Ba'alsdiener im ganzen Land auf die von Jehu im Ba'alstempel Versammelten. Somit ist die blutige Verfolgung der Propheten Jahwes sicher daraus zu erklären, daß sich diese unter der Führung Elias nicht nur der Gleichberechtigung des Ba'al mit Jahwe, sondern überhaupt der Einführung und Verbreitung seines Kultus auf das heftigste widersetzten. Daß sie dies taten, beweist, daß mindestens bei den geistigen Vertretern des Jahwismus der einstige Synkretismus völlig überwunden, die Gewissen für das volle Verständnis des Grundsatzes „nur Jahwe ist der Gott Israels" hinreichend geschärft waren. Mit Recht erkannten sie aber in der Form, mit der jetzt der Synkretismus durch Isebel erneuert werden sollte, eine doppelt schwere Gefahr. Jetzt handelte es sich nicht mehr um altüberlieferte lokale Gottheiten, an deren Stelle man unschwer Jahwe setzen konnte, sondern um einen ausländischen Gott, denselben Gott, der Tyrus zu meerbeherrschender Macht und glänzenden Reichtümern verholfen hatte. Durch ihn drohte die Gefahr nicht bloß einer geringeren Achtung, sondern geradezu einer Verwerfung Jahwes als eines im Vergleich mit diesem Ba'al ohnmächtigen Gottes. Kein Zweifel, daß Isebel selbst diesen Ausgang eifrig wünschte, und im Buhlen um ihre Gunst oder in der Furcht vor ihrem Zorn mögen manche einen Uebereifer zugunsten des Ba'al entwickelt haben, so daß es auch zum Niederreißen von Jahwealtären kam (1 Kön. 18 30. 19 14). Daß aber die Vernichtung des Werks Isebels durch Jehu, wenn auch nicht ausschließlich, so doch wesentlich durch religiöse Motive herbeigeführt wurde, werden wir später zu erörtern haben.

Wenn der Eifer Isebels für den tyrischen Ba'al zu einer schweren Gefahr und einem erbitterten Kampf geführt hatte, so tritt dagegen der Kult Ba'als in Juda nur als eine rasch vorüber-

gehende Episode auf. Aus 2 Kön. 11 gewinnen wir durchaus nicht den Eindruck, daß Athalja, die Tochter Ahabs und Isebels, nach der Ausrottung der Davididen irgend etwas gegen die Fortdauer des Jahwekultus im Tempel Salomos unternommen habe. Vielmehr steht der Oberpriester Jojada in solchem Ansehen, daß er die königliche Leibwache unschwer für eine Verschwörung gegen Athalja gewinnt. Erst zuletzt (V. 18) erfahren wir, daß sich damals auch in Jerusalem ein Tempel des Ba'al unter einem Priester Matthan befand. Der Eifer, mit dem „alles Volk des Landes" diesen Tempel niederreißt, seine Altäre und Bilder zerstört und den Priester tötet, beweist, wie verhaßt dieser durch Athalja importierte Kultus den Judäern gewesen ist.

§ 11. Die Organe des genuinen Jahwismus: Priester, Propheten, Nasiräer und Rechabiten; „Richter" und Könige.

Zur Literatur: JWRothstein, Zur Kritik des Deboraliedes u. die ursprüngliche rythmische Form desselben. ZDMG, Bd. LVI, 1902, und LVII, 1903. — BDuhm, Die Gottgeweihten in der alttestamentl. Religion. Vortrag. Tübingen 1905. — LFranckh, Die Prophetie in der Zeit vor Amos. Beiträge zur Förderung christl. Theologie. Gütersloh 1905. — EKönig, Der ältere Prophetismus bis auf die Heldengestalten von Elia und Elisa. Groß-Lichterfelde 1905. (Bibl. Zeit- u. Streitfragen 1, 9.) — WStaerk, Religion und Politik im alten Israel. Tübingen 1905. (Sammlung gemeinverständl. Vorträge etc. No. 43.) — Duhm und Matthes, JC., Anmerkungen zur Simsonsage. Teylers Theol. Tijdschr. IV, 2 (1906), S. 224—227. — VZapletal, Der biblische Samson. Freib. (Schweiz) 1906. — HStahn, Die Simsonsage. Eine rel.-geschichtl. Untersuchung über Ri. 13—16. Göttingen 1908. — HGressmann, Aelteste Geschichtschreibung und Prophetie Israels. (Die Schriften des A. T. in Auswahl neu übers. und f. die Gegenwart erklärt. II a.) Göttingen. — Broegelmann, De fonte qui est de Elia quaestiones selectae. (Diss.) Tübingen 1910.

Der Kampf zwischen Jahwe und Ba'al ist im vorigen Abschnitt zunächst als ein Kampf verschiedener religiöser Ideen und Bedürfnisse dargestellt worden. In der Tat vermögen diese eine Macht zu entfalten, daß sie weite Volkskreise fortreißen und zu ihren halb unbewußten Werkzeugen machen. Dadurch ist aber weder die Existenz regelmäßiger, amtlicher Vertreter bestimmter religiöser Interessen, noch die Bestellung außerordentlicher, von Gott berufener und ausgerüsteter Werkzeuge ausgeschlossen. Beide Arten finden wir auch in Israel in der Zeit vor den Schriftpropheten in ziemlicher Anzahl vertreten: in amtlicher Eigenschaft die Priester und Könige, in außer-

ordentlicher Sendung die Propheten, in deren Bereich auch die Nasiräer und Rechabiten, ja in gewissem Sinn sogar die sogen. Richter gezählt werden können.

1. Wie spärlich und unsicher die Ueberlieferungen aus der Zeit Moses über die Begründung des Jahwe-Priestertums[1]) sind, ist oben S. 67 dargelegt worden. Sie fließen jedoch auch in dem Zeitraum, der uns hier beschäftigt, noch sehr spärlich. Dies erklärt sich einfach daraus, daß man zu der wichtigsten Kulthandlung, zum Opfern, keines Priesters bedurfte, sondern nur zum Tragen der heiligen Lade (so nach J und E Jos. 3 3 ff. 4 9 ff. 6 6 ff.)[2]), zur Bewachung eines „Gotteshauses", das heißt des Behälters eines Jahwebildes und zur Befragung des — irgendwie mit dem Jahwebild in Zusammenhang stehenden — heiligen Loses. Das ganze Richterbuch erzählt nirgends von Priestern außer im ersten Anhang Kap. 17 und 18; dafür ist aber dieser Bericht, wenn man ihn richtig deutet, im höchsten Grade belehrend über die Zustände der Richterzeit. Der Ephraimit Micha hat sich ein „Gotteshaus" mit einem Gottesbild angefertigt (über die aus Verschweißung zweier Parallelberichte und aus Glossierung stammenden mehrfachen Bilder vergl. oben S. 95, Anm. 1) und einen seiner Söhne zum Priester bestellt. Als aber ein junger Levit, d. h. ein Abkömmling des Stammes Levi, der bis dahin als Fremdling zu Bethlehem in Juda geweilt hatte, bei ihm vorüberzieht, dingt er ihn für 10 Silbersekel jährlich und den Aufwand an Kleidern und Unterhalt zum „Vater" und Priester und ist nun sicher, daß ihm Jahwe wohl tun werde, weil er einen Leviten zum Priester hat. Die Bezeichnung selbst eines jugendlichen Mannes als Vater (17 10. 18 19) zeigt, daß dieser Ehrenname den Priestern wohl regelmäßig zuerteilt wurde, wie nach 2 Kön. 2 12. 6 21. 13 14 auch den Propheten. Ein Gegen-

[1]) Vgl. hierzu besonders WBaudissin, Die Geschichte des alttestam. Priestertums. Leipz. 1889. (Leider ist diese gründliche Monographie nicht unbeeinflußt geblieben von der unhaltbaren Hypothese des Verfassers, daß die Quelle P bereits im 7. Jahrhundert, ziemlich gleichzeitig mit Dt., entstanden sei.)

[2]) Ueberall ist hier einfach von „den Priestern" die Rede, außer bei der ersten Erwähnung 3 3, wo dem Sprachgebrauch des Dt. entsprechend beigefügt ist „die Leviten"; beide Bezeichnungen bedeuten vereinigt „die levitischen Priester". Der Glossator wollte keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, daß schon damals nur Priester aus Levi als legitim gelten konnten.

stück bietet die Bezeichnung der Debora Jud. 5 7 als „Mutter“ in Israel.

Man sieht aus dem Bisherigen, daß man sogar für ein Gotteshaus und Orakelbild nicht unbedingt eines Leviten bedurfte, daß man aber doch großen Wert darauf legte, wenn man einen solchen haben konnte. Denn man traute ihm, dem Abkömmling aus dem Stamme Moses, zu, daß er auf Grund der Familientradition am besten über kultische Dinge und vor allem über das Orakelwesen Bescheid wisse. Und Micha hatte umsomehr Grund zu dieser Annahme, als sein Levit, wie wir erst 18 30 erfahren, ein Sohn Gerschoms und Enkel Moses[1]), Namens Jonathan, war. Man wußte also damals von einem Priestertum, das sich direkt von Mose herleitete, und es besteht kein Grund, die Geschichtlichkeit der Angabe (18 30) zu bezweifeln, nach der die Priester des Orakelbildes zu Dan, das offenbar bis 734 in großem Ansehen stand, der Familie jenes Jonathan und damit Moses entstammten. Daß das Bild samt dem Priester dereinst von den Daniten geraubt worden war (Jud. 18 14 ff.), hat seinem Ansehen für die naive Betrachtungsweise der alten Zeit sicherlich keinen Abbruch getan.

Erst am Ende der Richterzeit begegnet uns wieder ein Priestertum in Israel in der Person Elis und seiner Söhne Hophni und Pinchas bei der heiligen Lade zu Silo (1 Sam. 1 3. 8 ff. 2 12 ff. 4 4 ff.). Nach der deuteronomistischen Zutat 2 27 ff. sind Eli und seine Söhne die Nachkommen eines Priestergeschlechts, dem Jahwe schon in Aegypten alle Feueropfer der Israeliten überwiesen hatte. Damit ist natürlich der „aus allen Stämmen erwählte“ Priesterstamm Levi (V. 28) gemeint. Die älteren Berichte über Eli und seine Familie erzählen nichts über ihre Zugehörigkeit zu Levi, und daß für die alten Quellen das Priestertum noch nicht von dieser Zugehörigkeit abhängt, lehrt der unbefangene Bericht über den priesterlichen Dienst des aus Ephraim stammenden jungen Samuel (2 18. 3 1 ff., wonach er neben der Lade seine Lagerstätte hat). Die deuteronomistische

[1]) Die nachträgliche Korrektur von Mose durch ein darüber geschriebenes n in Manasse ist natürlich nur erfolgt, um Mose von dem Makel einer Nachkommenschaft zu befreien, die ein illegitimes (weil nicht von Aaron stammendes) Priestertum bekleidete und noch dazu Bilderdienst trieb. Dem ursprünglichen Erzähler gilt beides als durchaus berechtigt und löblich.

Weissagung, die 2 27 ff. einem ungenannten Mann Gottes in den Mund gelegt ist, enthält gleichsam ein Programm der nachfolgenden Geschichte des Priestertums, das für uns völlig durchsichtig ist. Die Vertilgung des Geschlechtes Elis durch das Schwert (V. 33) bezieht sich auf das Blutbad, das Saul (22 18 ff.) unter den Priestern von Nob[1]) anrichtete. Die Uebersiedelung des Heiligtums nach Nob (ohne die von den Priestern geraubte, schließlich nach Kirjath Je'arim verbrachte Lade, 4 11. 5 1—7 1) war ohne Zweifel eine Folge der Zerstörung des Tempels zu Silo durch die Priester (vergl. Jer. 7 12 ff.). Ahimelech, der Sohn Ahitubs, der zu Sauls Zeit dort als Priester fungierte (1 Sam. 21 2 ff. etc.), war nach 1 Sam. 14 3 ein Urenkel Elis. Der einzige dem Blutbad zu Nob entrinnende ist Abjathar, der Sohn Ahimelechs (1 Sam. 2 33. 22 20), der mit dem Ephod zu David flieht. Der „zuverlässige Priester" aber, dem Jahwe nach 2 35 ein dauerndes Haus bauen, d. h. eine ununterbrochene Reihe von Nachfolgern schenken will, die beständig vor dem Gesalbten Jahwes, also dem König, aus- und eingehen, ist Zadoq, der schon unter David (2 Sam. 15 24 und 29 etc.) neben Abjathar Priester gewesen war. Er bleibt unter Salomo allein im Amt, als sich durch die Verstoßung Abjathars der Fluch am Hause Elis erfüllt (1 Kön. 2 27). Von einer Abstammung Zadoqs aus Levi ist nirgends die Rede; nicht einmal der Name seines Vaters wird genannt[2]). Trotzdem

[1]) Wenn von Doeg „85 Männer, die den linnenen Ueberwurf trugen" (also diensttuende Priester!) getötet wurden, so ist dies eine auffällig hohe Zahl. In Silo werden nur drei Priester, in Jerusalem unter David nur zwei (abgesehen von Söhnen Davids. 2 Sam. 8 18 und dem Jairiten Ira 20 26) und ebenso unter Salomo nach dem ursprünglichen Text von 1 Kön. 4 2—5 nur Asarja. der Sohn Zadoqs. und Sabud. der Sohn Nathans erwähnt. Allerdings bedeutet „*hakkōhēn*" in alter Zeit geradezu den Oberpriester (wie noch 2 Kön. 11 9 ff. Jes. 8 2. 2 Kön. 22 4 ff., wo Hilkia erst durch einen späteren Redaktor zum „Hohenpriester" gemacht ist), und andere Priester neben ihnen sind somit keineswegs ausgeschlossen (vgl. 2 Kön. 12 5 ff.). Aber eine größere Zahl ist allenfalls für den glänzenden Tempel Salomos, nicht aber für die bescheidenen Heiligtümer der ersten Königszeit denkbar. Nun könnte 1 Sam. 22 18 mit den 85 ursprünglich die Gesamtzahl der Nachkommen und Verwandten Ahimelechs gemeint sein (vgl. V. 19!). Da aber die LXX statt 85 vielmehr 305 (in Lucians' Text sogar 350!) bieten, so ergibt sich, daß die Zahl überhaupt erst später nach schwankenden Vermutungen eingesetzt ward. Ist es Zufall, daß 85 dem Zahlenwert der Konsonanten von *kōhanē* [*jahwæh*] in V. 17 entspricht?

[2]) 2 Sam. 8 17 (1 Chr. 18 16. 24 6. 31 heißt er allerdings „der Sohn Ahi-

erfüllte sich an ihm das „dauernde Haus“. Gegen das Ende der vorexilischen Zeit galten alle Priester zu Jerusalem als „Söhne Zadoqs“, und in dem Zukunftsprogramm des Hesekiel (44 15 ff.) wird ihnen allein von allen damaligen „Priestern aus Levi“ das Priesterrecht zugesprochen. Das Deut. hatte (18 6 f.) wenigstens noch die Möglichkeit offen gelassen, daß auch die Höhenpriester nach der Konzentrierung des Kultus auf den Tempel zu Jerusalem dort Priesterdienste verrichten könnten. 1 Sam. 2 36 lehrt uns jedoch, daß ihnen dies nur schwer gelang. Der „Mann Gottes“ weissagt hier Eli, daß seine etwaigen Nachkommen (d. h. die Höhenpriester der Zeit Josias und bis 586) sich vor Zadoq, d. h. dem legitimen Priestergeschlecht zu Jerusalem, tief werden demütigen müssen, um von ihnen ihren notdürftigen Unterhalt zu erbetteln.

Fragen wir nun — und dies ist für uns die Hauptsache — nach der geistigen und religiösen Bedeutung des Priestertums in dem ganzen Zeitraum vor den Schriftpropheten, so sind wir auf äußerst dürftige Notizen angewiesen. Wir erfahren eigentlich nur, daß die Priester die Lade hüteten und nötigenfalls trugen. Und zwar sind es nicht etwa niedere Priester oder gar Leviten[1]) im Sinne des PC., die die Lade tragen, sondern die eigentlichen Priester, wie sich deutlich aus 2 Sam. 15 24. 29 (wie wohl schon aus 1 Sam. 4 4) ergibt. Besonders häufig wird aber als Funktion der Priester das Hüten oder das Tragen und Befragen des „Ephod“ (s. o. S. 95 ff.) erwähnt: 1 Sam. 14 3 21 10 22 15 (nach LXX auch V. 18) 23 9, wo David von Abjathar den nach V. 6 aus Nob mitgebrachten Ephod „herzubringen“ läßt; ebenso 30 7, wo aber David selbst Jahwe befragt. Auch 1 Sam. 14 18 ist mit LXX „den Ephod“ zu lesen statt der „Lade“, und sodann „denn er trug damals den Ephod“ etc.[2]). — Von einer Mitwirkung der Priester beim Opfer ist nirgends die Rede. Selbst bei dem Hauptheiligtum zu Silo wird 1 Sam. 2 12 ff. höchstens eine durch die Sitte geheiligte Ordnung bei der Abgabe der Opfergefälle an

tubs“. Aber der MT beruht hier sichtlich auf einer dogmatischen Korrektur, die Zadoq in eine Genealogie einreihen und zugleich Abjathar (gegen 2 Sam. 15 24 etc.) im voraus beseitigen will. Mit WELLHAUSEN etc. ist zu lesen: Zadoq und Abj., der Sohn Ahimelechs, des Sohnes Ahitubs.

[1]) Diese sind 1 Sam. 6 15. 2 Sam. 15 24 (aber nicht V. 29). 1 Kön. 8 4 (gegen V. 3!) erst nachträglich interpoliert.

[2]) Zweifelhaft ist dagegen, ob man auch 1 Kön. 2 26 mit Thenius u. a. den Ephod statt der Lade einzusetzen hat.

die Priester vorausgesetzt; die schwere Sünde der Söhne Elis bestand nicht etwa darin, daß sie gegen die Vorschriften eines geschriebenen Gesetzes (etwa gar des PC!) verstießen, sondern daß sie die altheiligen Opfersitten mißachteten und ihren Anteil forderten, ehe noch für Jahwe das Fett angezündet war (V. 16). Dabei ist aber nicht einmal das ersichtlich, ob die Darbringung des Fetts nur durch Priester erfolgen konnte. Und wenn Aussagen wie 1 Sam. 13 9 f. 2 Sam. 6 13. 17 f. 1 Kön. 3 4 etc. leicht so gedeutet werden können, daß die Könige unter Vermittlung der Priester opferten, so lehren doch anderseits Stellen wie 2 Sam. 6 18. 1 Kön. 8 14, daß in alter Zeit auch eine kultische Handlung, wie das Segnen (die Deut. 10 8 [wohl aus P] den Priestern vorbehalten wird) ohne Anstoß von den Königen ausgeübt werden konnte.

Von der Tätigkeit, die nach Aussage der Propheten die wichtigste amtliche Pflicht der Priester ist, nämlich der Erteilung von *tôrāh* oder Weisung über Fragen des Kultus und des Rechts (auch ohne Anwendung des heiligen Loses) ist erst gegen Ende unseres Zeitraums, im sogen. Segen Moses (vgl. darüber S. 121 f.) die Rede. Für die ältere Zeit ist bezeichnend, daß im ganzen sogen. „Bundesbuch", das sich doch zum größten Teil mit Rechtsfragen beschäftigt, Priester überhaupt nicht erwähnt werden. Damit ist freilich nicht bewiesen, daß eine solche Tätigkeit ganz gefehlt habe. Wird doch bei einem geeigneten Anlaß, nämlich bei Eli, sogar eine Art seelsorgerlicher Tätigkeit berichtet: 1 Sam. 1 9—18. 26 ff. 2 20 (gegenüber Hanna und Elkana); 2 22 ff. (gegen seine Söhne); aber auch sie trägt doch keinen spezifisch priesterlichen Charakter. Was aber den sonstigen, namentlich politischen Einfluß der Priester anlangt, so ist er nach allen Spuren in diesem ganzen Zeitraum gering. Dies erklärt sich einfach daraus, daß es zu Priesterverbänden, die dem einzelnen einen Rückhalt bieten konnten, noch nicht gekommen war. Die Zugehörigkeit zum Stamme Levi war, wie wir oben sahen, noch nicht Bedingung der Priesterwürde. Erst die deuteronomistische Redaktion des Königsbuchs rechnet es (1 Kön. 12 31. 13 33 b) Jerobeam zur Sünde an, daß er allerlei Leute, die nicht aus Levi stammten, zu Höhenpriestern bestellte. Wie wenig aber auch die Priester aus Levi vor den anderen voraus hatten, ergibt sich zur Genüge aus dem Bericht über den fahrenden Leviten Jonathan Jud. 17 7 ff. und ganz besonders auch aus Gen.

49 7. Wenn hier (wohl noch in der Zeit Davids) über den Stamm Levi ein Fluch ausgesprochen wird, ohne jeden Hinweis auf die Prärogative, die ihm doch durch seinen Zusammenhang mit Mose verliehen und tatsächlich (vergl. oben S. 116) auch geblieben war, so zeigt dies deutlich, daß eben diese Prärogative wenigstens für die Zeit des Dichters von Gen. 49 7 recht gering angeschlagen wurde. Der Stamm Levi galt als verflucht; nur ein Teil seiner Glieder, dem es gerade geglückt war (Jud. 17 8), übte priesterliche Funktionen aus. Aber auch in diesem Falle stand der Levit mit seiner Familie an irgend einem Heiligtum isoliert und ohne höheres Ansehen da. Dasselbe galt aber auch von den Priestern, die nicht aus Levi stammten. Allerdings findet sich schon zu Ende der Richterzeit und in der ersten Königszeit ein Ansatz zu einem erblichen, seßhaften und eben dadurch angesehenen Priestertum, nämlich im Geschlechte Elis. Sein Ansehen erklärt sich vor allem daraus, daß er an dem Tempel zu Silo das am höchsten geschätzte Heiligtum des Volks, die heilige Lade, bediente. Von diesem Ansehen zehrten noch seine Nachkommen unter Saul zu Nob, offenbar dem Hauptheiligtum seit der Zerstörung Silos (1 Sam. 22 19 „Stadt der Priester"), sowie Abjathar am Hofe Davids. Bei alledem ist jedoch von irgendwelcher Souveränität der Priester neben der des Königs gar keine Rede. Ahimelech kommt (1 Sam. 21 2) sogar dem Untertan Sauls unterwürfig entgegen, vollends aber (22 12 ff.) dem Saul selbst. Die Trabanten Sauls weigern sich zwar (V. 17), die Jahwepriester niederzustoßen, offenbar weil ihnen der Blutbefehl des Königs allzu ungerecht und ungeheuerlich erscheint; aber niemand tritt zum Schutze der Priester auf, als sie mit ihrem ganzen Geschlecht dem blinden Zorn Sauls durch Doëg zum Opfer fallen. Den allein entronnenen Abjathar nimmt David V. 23 in seinen Schutz auf, aber doch (23 9) als einen Diener, dem er nach Belieben gebieten kann. Dies bleibt er natürlich auch unter dem König David. 2 Sam. 8 17. 20 25 f. 1 Kön. 4 4. 5 erscheinen die Priester unter den obersten Beamten in Juda, aber meist erst hinter den politischen Beamten oder doch einem Teil derselben. Daß Abjathar 1 Kön. 2 26 von Salomo wegen seiner Parteinahme für Adonia nur mit Verbannung bestraft wird, hat er nicht seiner besonderen Stellung, sondern nur seinen persönlichen Verdiensten um David zu danken. Es begreift sich, daß die seßhafte Priesterschaft an einem so glänzenden Heiligtum

wie dem Tempel Salomos am ehesten zu Reichtum und höherer Bildung und eben dadurch auch zu hohem Ansehen gelangte, ja daß sie frühzeitig eine Art von Tempeladel in einem festgeschlossenen Verbande bildete und mit den mächtigsten Familien bis hinauf zum Königshause verschwägert war[1]). Bei alledem sind aber doch die Oberpriester nichts anderes als Beamte des Königs, und es sind ganz außerordentliche Umstände, wenn sich der Priester Jojada 2 Kön. 11 4 ff. zu einer hochpolitischen Tat, der Verschwörung gegen Athalja, entschließt. Er tut es doch nur zugunsten des einzigen legitimen Erben der davidischen Dynastie, also im Dienste derselben. Aber die Pietät, die ihm der König Jehoas infolgedessen schuldet, hindert doch nicht, daß letzterer ihm und den Priestern (12 7 ff.) nicht bloß seinen Unwillen, sondern sein Mißtrauen zu erkennen gibt, indem er ihnen die freie Verfügung über die Tempelgaben abnimmt und sie der Kontrolle des Staatsschreibers unterwirft.

Es kann uns nicht Wunder nehmen, daß es im nördlichen Reich bei dem Mangel an einem Zentralheiligtum erst viel später als in Juda zur Bildung angesehener und bis zu einem gewissen Grad wohl auch politisch mächtiger Priestergenossenschaften kam. Daß es geschah, bezeugt uns — wahrscheinlich aus der Zeit Jerobeams II. oder doch nur wenig früher — der Spruch über Levi in dem (ephraimitischen) „Segen Moses" Deut. 33 8 ff. Die Deutung des Einzelnen ist freilich nicht ohne Schwierigkeit. Nach Wellhausen u. a. bezieht sich V. 9 auf solche, die sich mit Verleugnung ihres Stammes und ihrer Familie einem Levitenverband angeschlossen haben. Richtiger denkt man wohl an eine Anspielung auf die Erzählung Ex. 32 29 (vgl. oben S. 67 f.), wo dem Stamm Levi das Priestertum zum Lohn für sein mannhaftes Eintreten für Jahwe zuteil wird. Dazu stimmt, daß ja der ganze Spruch an Levi, als an den mit Benjamin, Joseph etc. auf einer Stufe stehenden Stamm, gerichtet ist. Hier ist also die Zugehörigkeit zu Levi bereits Bedingung des Priestertums, wodurch natürlich noch nicht ausgeschlossen ist, daß vereinzelt auch Glieder anderer Stämme (besonders wohl durch das Heiraten von Priestertöchtern) in den Priesterstamm gelangten. Der ganze Spruch verrät in gehobener Sprache einen berechtigten

[1]) So war nach der sicher historischen Notiz 2 Chr. 22 11 Joscheba eine Schwester des Königs Ahasja und Gemahlin des Oberpriesters Jojada. Ohnedies wäre auch 2 Kön. 11 3 nicht zu begreifen.

Stolz auf die Bedeutung und die Macht des Priestertums und eine feste Zuversicht (V. 11b), daß Jahwe seine Gegner, an denen es durchaus nicht fehlt, zerschmettern werde. Als ihre amtliche Befugnis wird zwar noch immer an erster Stelle die Handhabung des heiligen Loses (der Urim und Tummim) genannt, dann aber (V. 10) doch auch, daß sie das Volk die Satzungen und die Weisung (*tôrâh*) Jahwes lehren und den Opferdienst pflegen.

Wie hier die Priester aus Levi als eifrige Vertreter des Jahwedienstes erscheinen, so dürfte dies überhaupt von den Jahwepriestern auch im nördlichen Reiche gelten, so daß sie zu den Organen des genuinen Jahwismus gezählt werden durften. Zwar ist es auffällig, daß in dem Kampf gegen den tyrischen Ba'al nirgends die Priester, sondern immer nur die Propheten als die wegen ihrer Treue gegen Jahwe Verfolgten erwähnt werden. Andrerseits aber wird doch auch nirgends in dieser Zeit den Priestern eine Begünstigung des Ba'alsdienstes vorgeworfen. Eine ausdrückliche Aussage über einen priesterlichen Eifer für Jahwe findet sich wiederum nur in betreff Elis. Er empfindet es (1 Sam. 2 22 ff.) als eine schwere Schande, daß seine Söhne zu schlimmen Gerüchten im „Volke Jahwes" Anlaß geben; er bangt vor dem strengen Gericht Jahwes, das keinen Einspruch duldet, unterwirft sich aber (3 18) in tiefster Ergebung dem Verwerfungsurteil: es ist Jahwe, er tue, was ihm gefällig ist! Und während der Schlacht gegen die Philister bangt er (4 13) vor allem für die Lade Jahwes; erst auf die Kunde von ihrem Verlust sinkt er um und stirbt. Ebenso ist der Schmerz über die Wegnahme der Lade der letzte Gedanke des Weibes Pinchas' (V. 19 ff.), denn „fortgewandert ist die Herrlichkeit von Israel!" Das alles sind Züge, die auf geschichtliche Treue Anspruch machen können. Sie beweisen, daß der Jahwismus bei aller Verquickung mit den Ueberresten altsemitischer Naturreligion doch schon damals eine Macht war, die tief in das Leben und Denken seiner Anhänger eingriff und echte Frömmigkeit in ihnen zu erzeugen vermochte.

2. Weitaus die hervorragendste Stelle nehmen unter den Organen des genuinen Jahwismus die Propheten ein[1]). Aller-

[1]) Von Monographieen über den Prophetismus in Israel überhaupt (die Literatur über die Schriftpropheten s. bei Kap. IV) heben wir hervor: AKnobel, Der Prophetismus der Hebräer. 2 Teile. Breslau 1837 (vielfach veraltet, aber doch ein grundlegendes und noch heute nützliches Werk). — AKuenen, De profeten en de profetie onder Israel. 2 Vols.

dings pflegt man in dieser Bezeichnung ganz heterogene Erscheinungen zusammenzufassen und zwar ebensowohl die Vertreter heidnisch-semitischer Mantik und Zauberei, wie die sehr verschiedenen Formen des echt hebräischen, im Dienste des Jahwismus stehenden Prophetismus. Es kann nicht geleugnet werden, daß sich auch von ersterer Art in der Ueberlieferung des alten Israel noch allerlei Spuren finden, und zwar auch solche, die den Erzählern offenbar nicht im Widerspruch mit dem genuinen Jahwismus zu stehen scheinen. Dies war dadurch möglich, daß man als die treibende Kraft dabei nicht mehr dämonische Mächte, sondern Jahwe selbst betrachtete. Von ihm befähigt überbietet Mose (Ex. 4 2 ff. 7 8 ff.) die Werke der ägyptischen Zauberer, wobei er sich vielfach seines Stabes wie eines Zauberstabes bedient (Ex. 7 20. 9 23. 17 5. 8 ff. 14 16 Num. 20 7 ff.). Dieselbe Wirkung wie das Ausrecken des Stabes Moses hat das Ausrecken der Lanze Josuas Jos. 8 18. 26: sie bringt Israel Sieg und die vollständige Vollstreckung des Banns an den Bewohnern von Ai. Noch in 2 Kön. 13 15 ff. hat man mit Recht einen Ueberrest des Glaubens an den Pfeilzauber[1]) erblickt. Es ist nicht bloß eine symbolische Handlung, daß König Joas mit den von Elisas Händen bedeckten Händen einen Pfeil in der Richtung der Aramäer abschießt und dann auf Elisas Geheiß mit den Pfeilen auf den Boden schlägt. Diese Handlungen sind vielmehr ein in Taten umgesetzter Fluch, der seine Wirkung auf die Aramäer nicht verfehlen kann. — Schon Bileam, dem Num. 22 6 die magische Kraft wirksamen Segnens oder Verfluchens — sogar eines ganzen Volkes — zugeschrieben wird, erscheint doch in der ganzen Perikope Num. 22—24 als ein echter Jahweprophet. Das alles sind Belege für Ueberreste eines uralten Zauberwesens, die man doch mit dem Jahwismus zu vereinigen wußte. Nach Gen. 44 5. 15 übte Joseph die sogenannte Hydromantie, das Wahrsagen aus einer Flüssigkeit im Becher, und Num. 17 16 ff. ist nichts anderes als eine eigentümliche Form der Rhabdomantie, des Wahrsagens mit Hilfe von verschiedenen Stäben. Andere Formen der

---

Leiden 1875 (englisch London 1877). — CHCornill, Der israelit. Prophetismus. In 5 Vorträgen für gebildete Laien geschildert. Straßburg 1894 u. ö. — RKraetzschmar, Prophet und Seher im alten Israel. Tübingen 1901.

[1]) So Schwally, Semit. Kriegsaltertümer I, 22.

Magie, wie die Totenbeschwörung, die Kunst der *m^e'ônen^enîm*[1]) etc. werden zu aller Zeit von den Vertretern des echten Jahwismus verpönt[2]). Alles Eifern der Propheten hinderte jedoch nicht, daß Zauberei und Wahrsagung bis zum Exil und länger im Schwange blieben, als Auswüchse des Aberglaubens, für die die Jahwereligion so wenig verantwortlich gemacht werden kann wie etwa das Christentum für die zahllosen Gestalten des Aberglaubens, die in seinem Bereich bis heute im Schwange gehen.

Dasjenige Prophetentum in Israel, das uns bei der Nennung eines Amos, Hosea, Jesaja u. a. vor Augen steht, hat seine Wurzeln in zwei ganz verschiedenen Erscheinungen, die schließlich zu einer zusammenflossen und infolgedessen auch dieselbe Bezeichnung führten. Es sind dies einerseits die „Seher" der alten Zeit, anderseits die verzückten Gestalten der *n^ebî'îm*. Letzterer Name wurde im 8. Jahrhundert zur Gesamtbezeichnung der eigentlichen Jahwepropheten; daher pflegt man auch die *n^ebî'îm* der Zeit Samuels und Sauls — freilich minder zutreffend — mit „Propheten" zu übersetzen.

Der Seher (*rô'æh* oder *ḥôzæh*, d. i. sehend) hat seinen Namen nicht vom Vorhersehen des Künftigen, obwohl auch ein solches unter Umständen für ihn nicht ausgeschlossen ist, sondern davon, daß er überhaupt mit dem von seinem Gott ihm geöffneten geistigen Auge Verborgenes sieht und zu verkündigen vermag. Dazu bedarf es nicht notwendig ekstatischer Zustände — solche werden z. B. von Samuel nirgends berichtet — aber sie können mit dem Schauen verbunden sein. So nennt sich Bileam, der zwar nirgends Seher oder Prophet heißt, aber doch zu dieser Kategorie gehört, einen Mann, „dessen [äußeres] Auge verschlossen[3]) ist, der göttliche Reden vernimmt, Gesichte des

[1]) Das sind entweder „Wolkenbeschauer" (Wettermacher?) oder „die mit näselnder oder murmelnder Stimme ihre Sprüche vortragenden". Ueberhaupt wird den Totenbeschwörern oder sonstigen Zauberern häufig ein Zischeln, Zirpen, Seufzen oder Murmeln nachgesagt.

[2]) Der locus classicus für die verschiedenen Formen der Zauberei ist Deut. 18 10 ff., vorzüglich kommentiert von WRobertsonSmith, Divination and Magic enumerated in Dt. XVIII. 10 f. im „Journ. of Philol." XIII. 273 ff. und XIV. 113 ff. — Vgl. außerdem WittonDavies, „Magic, Divination and Demonologie among the Hebrews and their Neighbours". Lond. 1898.

[3]) Diese Wortbedeutung ist allerdings unsicher; andere deuten vielmehr: dessen [geistiges] Auge aufgeschlossen ist.

Allmächtigen schaut, hingesunken und enthüllten Auges" (Num. 24 3 f. 15 f.). Unverkennbar ist bei allen, die in dieser Periode als „Seher" im engeren Sinn gelten können, ein gewisser Zusammenhang mit Mantik und Zauberwesen, und zwar nicht bloß nach dem Glauben des Volkes, sondern auch nach dem der alten Erzähler. Von Mose als einem Zaubereikundigen war schon oben die Rede. Er heißt allerdings nie Seher, und Prophet (im späteren Sinne!) erst im Deut. (18 15. 34 10). Die ältere Auffassung Num. 12 6, wohl E) unterscheidet ihn, mit dem Gott von Angesicht zu Angesicht redet, von den sonstigen Propheten, denen sich Gott durch Gesichte und Träume offenbart. Daß aber sein Volk allezeit nicht bloß den „Mann Gottes", das gewaltige Werkzeug Jahwes bei der Stiftung des Sinaibundes, den mit dem Geist Jahwes erfüllten Führer (Num. 11 17. 25) in ihm erblickte, sondern auch den zukunftskundigen Seher, das ergibt sich deutlich aus dem Umstand, daß ihm zwei hervorragende Zukunftsweissagungen in den Mund gelegt werden: der Segen Moses Deut. 33 (s. oben S. 121 f.), obgleich dieser V. 4 in dritter Person von ihm spricht, und das weit spätere Lied Deut. 32, obgleich es V. 7 auf die Zeit Moses als auf die Tage der Vorzeit zurückblickt und V. 13 ff. die Erlebnisse Israels in Palästina als weit zurückliegende geschichtliche Tatsachen schildert.

Bei Bileam tritt ein mantisches Element insofern hervor, als er zwar wiederholt betont, nur das reden zu können, was ihm Jahwe eingibt (Num. 22 8. 18 ff. 35. 38), dann aber doch (23 1 ff.) äußere Veranstaltungen trifft und geradezu auf eine Schauung, d. h. die Offenbarung Jahwes in äußeren Zeichen, ausgeht: 23 3 f. (wo V. 4 hinter Bileam höchstwahrscheinlich eine nähere Angabe über die Art der Offenbarung ausgelassen ist) 13 ff. 27 ff., bis er endlich (24 1 f.) auf Wahrzeichen verzichtet und lediglich vom Geiste Gottes getrieben seinen Spruch verkündigt.

In denselben Bereich gehört in der Richterzeit zweifellos auch Debora. Sie heißt Jud. 4 4 eine „Prophetin", d. h. hier ein Weib, das der magischen Erfüllung mit dem Geiste Jahwes fähig ist und in diesem Geiste Urteilssprüche zu fällen vermag (V. 5). Der eigentlich urkundliche Bericht über sie dürfte sich jedoch im Deboraliede selbst erhalten haben, wenn auch die Herleitung dieses Liedes von Debora (trotz der Anrede an sie in V. 12!) erst auf der irrigen Fassung von V. 7 (wo zu übersetzen ist „bis du aufstandest" etc.) beruhen mag. Sie heißt V. 7 „eine

Mutter in Israel". Damit wird ihr (vgl. oben über Jud. 17 10 18 19 S. 115 f.) die Würde einer hochangesehenen Priesterin zugeschrieben, die über das Heil des Volkes wacht und in bedrängter Zeit den rechten Ausweg zu zeigen und den günstigen Erfolg vorauszuverkündigen vermag (4 6 ff.). Vor allem aber gilt von ihr, daß sie (gleich den gottbegeisterten Schlachtjungfrauen der germanischen Vorzeit) das Volk durch ihren Sang bezaubern und zur höchsten Tapferkeit anfeuern kann.

Daß die ganze Wirksamkeit der Debora nur im Geist und Dienst Jahwes geschieht, ist dabei offenbar überall als selbstverständlich vorausgesetzt. Sie weckt das Bewußtsein von der Zusammengehörigkeit der arg zersplitterten Stämme als des Volkes Jahwes und flößt ihm Mut zum Kampfe und Vertrauen auf den vom Sinai herbeieilenden Kriegsgott ein. Noch mehr aber kommt diese Bedeutung eines Organs Jahwes, ja eines Retters des Volkes aus schwerer Bedrängnis dem Manne zu, der zuerst und ausdrücklich (1 Sam. 9 11. 18. 19) den Ehrennamen „Seher" erhält; 9 9 geht dem in einer Glosse die Erklärung voraus, daß man in alter Zeit die, die jetzt „Propheten" (*nᵉbî'îm*) heißen, Seher (*rō'îm*) genannt habe.

Nach dem (im Verhältnis zu 1 Sam. 9—10 16 etwas jüngeren) Bericht 1 Sam. 1 11. 27 f. 2 18 ff. 3 1 ff. war Samuel schon vor seiner Geburt Jahwe geweiht, in zartem Alter zum Dienste vor Jahwe nach Silo gebracht und dort auch einer nächtlichen Offenbarung von Jahwe gewürdigt worden. Es tritt uns somit hier dieselbe Verknüpfung von Priestertum (vgl. dazu auch 9 13) und Sehertum (resp. Prophetentum in späterem Sinne) entgegen wie bei Mose. Uebrigens aber bieten die verschiedenen Quellenschriften von Samuel ein ganz verschiedenes Bild. Nach den jüngeren (1 Sam. 7 8. 10 17 ff. c. 12. 13 8 ff. c. 15) ist er der letzte Richter, das heißt hier nicht bloß vorübergehender Anführer im Kampf, wie in den „Heldengeschichten" des Richterbuchs, sondern kurzweg „Regent", dem zum Königtum nichts weiter als der Titel König fehlt. Er bringt das Volk (7 3 ff.) vom Götzendienst zurück und verschafft ihm durch sein Gebet und Opfer (V. 8 ff.) dauernden Sieg über die Philister. Er bestellt in seinem Alter seine Söhne zu Richtern, verhandelt über das Verlangen des Volkes nach einem König mit Jahwe (8 1 ff.), beruft eine Volksversammlung nach Mizpa und erlost ihnen hier aus allen Stämmen Saul zum König. Dies hindert indes nicht, daß nach wie vor Samuel

als der eigentliche Gebieter auftritt. Er entläßt das Volk (10 25), verheißt bei einer anderen Volksversammlung auf das dringende Verlangen des Volks seine mächtige Fürbitte und daß er ihnen den guten und geraden Weg weisen wolle (12 19. 23 ff.). Vor allem aber scheint er bei der Verwerfung Sauls (13 8 ff.; weit milder ist sein Verfahren in der hochprophetischen Erzählung c. 15 10 ff.) einen solchen Eigensinn und eine solche Herrschsucht an den Tag zu legen, daß man längst darin den Urtypus hierarchischer Gelüste gegenüber der weltlichen Gewalt erblickt hat.

Ein ganz anderes Bild von Samuel entwirft uns die Darstellung der weit älteren Quelle 1 Sam. 9—10 16. Bei dem Suchen nach den verlorenen Eselinnen seines Vaters kommt Saul mit seinem Knecht am Wohnorte Samuels vorüber. Der Knecht macht Saul auf den „Mann Gottes" in dieser Stadt aufmerksam: „der Mann ist berühmt; alles was er sagt, trifft sicher ein — vielleicht gibt er uns Bescheid über den Weg, den wir gegangen sind" (nicht etwa: den wir gehen sollen! Der Knecht will erst erproben, ob Samuel über ihren bisherigen Weg Bescheid weiß; dann kann man auch seinem weiteren Rat vertrauen). Nur um das übliche Geschenk an den Mann Gottes sind sie verlegen, da ihnen das Brot ausgegangen ist. Zum Glück besitzt aber der Knecht noch einen Viertelsekel; den wollen sie dem Gottesmanne geben. Samuel aber rechtfertigt glänzend das Vertrauen, das sie auf ihn gesetzt haben. Er weiß, daß die Eselinnen wieder gefunden sind (V. 20). Er weiß aber noch ganz anderes über die hohe Bestimmung Sauls, salbt ihn am andern Morgen heimlich zum König und sagt ihm genau für denselben Tag drei Erlebnisse voraus; auch sie treffen sämtlich ein.

Die hohe Altertümlichkeit dieses Berichts, verglichen mit dem der jüngeren Quellen, springt auf den ersten Blick in die Augen. Daß man die Auskunft des Sehers auch in so profanen und alltäglichen Angelegenheiten erbittet, wie es hier der Fall ist, verrät eine sehr frühe Zeit; noch mehr aber, daß zur Bezahlung des Sehers etwas Brot oder ein Viertelsekel genügt. Sehr deutlich tritt uns ferner die Verquickung dieses Sehertums mit der Mantik entgegen. Zwar schreibt auch der jüngere Bericht Samuel außerordentliche Fähigkeiten zu, wenn er (1 Sam. 12 17 f.) in der Zeit der Weizenernte, also gegen den gewöhnlichen Naturlauf, Jahwe zur Sendung von Gewitter und Regen veranlassen kann. Aber diese magische Gebetskraft ist doch noch etwas an-

deres, als das magische Wissen von Vergangenem und Künftigem, von dem uns 9 20 und 10 3 ff. berichtet.

Wollte man dem bloßen Scheine folgen, so müßte man urteilen, Samuel werde in c. 9 im schroffsten Gegensatz zu dem jüngeren Bericht als eine Persönlichkeit von rein lokaler Bedeutung dargestellt, als ein Mittelding zwischen Seher und Priester, wie sie damals wohl in jeder Landstadt Israels zu finden gewesen seien. Denn Saul selbst wisse ja gar nichts von ihm, müsse vielmehr erst von seinem Knecht auf ihn aufmerksam gemacht werden. Es läßt sich jedoch leicht zeigen, daß dieser Eindruck nur ein Schein ist, den der Erzähler offenbar absichtlich hervorruft, um die dramatische Lebendigkeit der Darstellung zu erhöhen. Dabei macht doch auch er kein Hehl daraus, daß eben Samuel in einem ganz besonderen Maß der Vertraute und das Werkzeug Jahwes ist. Ihm hat Jahwe (9 15 ff.) schon Tags zuvor das Erscheinen Sauls angekündigt als des zum Retter seines Volks von ihm Erwählten, und Samuel weiß sich daher bevollmächtigt, Saul im Namen Jahwes zum Fürsten über sein Volk Israel zu salben. Besonders das letztere setzt doch eine sehr hohe Meinung von der Bedeutung des Mannes und seiner Stellung Jahwe gegenüber voraus. Und wenn der Vetter Sauls (10 14 ff.) nach der Erwähnung Samuels, der hier sichtlich als ein allbekannter genannt wird, sogleich begierig nach den Worten Samuels fragt, so ergibt sich daraus, daß ihn ebensogut auch Saul gekannt haben muß, daß also von einer bloß lokalen Bedeutung des Mannes keine Rede sein kann. Vielmehr werden wir anerkennen müssen, daß in dem jüngeren Bericht zwar nicht die politische Rolle des Sehers, wohl aber seine hohe geistige und religiöse Bedeutung aufrecht zu erhalten ist. Und zwar besaß er sie offenbar als ein Pfleger und Hort des reinen Jahwismus gegenüber aller Verführung des Volkes zu Götzendienst oder doch Synkretismus. Reiner Jahwismus aber war gerade damals auch gleichbedeutend mit wahrhaftem Patriotismus; denn nur von dem eigentlichen Volksgott konnte die Errettung von dem schweren Philisterdruck erhofft werden. So feierten ihn die Späteren nicht bloß als den Mann der Tat, der zur Durchführung des strengen Gebotes Jahwes den Amalekiterkönig Agag „vor Jahwe“ mit eigner Hand in Stücke haut (1 Sam. 15 32 f., ein sicher guthistorischer Bericht), sondern auch als den gewaltigen Beter, dessen Fürbitte für sein Volk an Wirksamkeit mit derjenigen

Moses verglichen werden kann (Jer. 15 1)[1]). Der letzte[2]), der in den alten Quellen als „Seher“ (*ḥōzæh*) bezeichnet wird, ist Gad (2 Sam. 24 11) „der Prophet (*nābî'*), der Seher Davids“. Dies ist offenbar so zu verstehen, daß Gad einerseits zu den Propheten (im späteren Sinne) zu rechnen sei, wie er denn 1 Sam. 22 5 David Rat erteilt und ihm 2 Sam. 24 11 ff. einen Spruch Jahwes überbringt, andrerseits aber das besondere Amt eines „Sehers“ bei David bekleidete. Als solcher hatte er wohl in altüberlieferter Weise durch mantische Veranstaltungen Orakel zu gewinnen. Es ist begreiflich, daß die spätere Zeit über diese Art amtlichen Sehertums, das für sie einen heidnischen Beigeschmack hatte, lieber schwieg und dafür eine Prophetentätigkeit voraussetzte, die ihr weit verständlicher und — vollends bei einem David! — weit angemessener erschien. Eben darum dürfte aber „der Seher Davids“ eine ältere und zutreffendere Bezeichnung Gads sein, als der Prophet.

Aus unserer bisherigen Ausführung ergab sich, daß für die Seher und „Gottesmänner“ der alten Zeit, für einen Mose, für Debora, Gad, zum Teil schon früher auch die Bezeichnung *nābî'*[3]),

[1]) Aus 1 Sam. 19 18 ff. pflegte man früher zu folgern, daß Samuel namentlich als Haupt einer „Prophetengenossenschaft“ zu Rama eine ersprießliche Tätigkeit zu gunsten der Theokratie und wohl auch in der Pflege der religiösen Schriftstellerei entwickelt habe. Aber abgesehen davon, daß diese *nᵉbî'îm* (s. darüber unten) den „Propheten“ im späteren Sinne des Worts nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden dürfen, erheben sich gegen den geschichtlichen Charakter des ganzen Abschnitts die stärksten Bedenken. Schon der handgreifliche Widerspruch mit 15 35a zeigt, daß wir es in 19 18 ff. mit einem sehr jungen Midrasch, in der Weise von 16 1 ff., zu tun haben.

[2]) Wir sehen hierbei davon ab, daß die Chronik zur Zeit Salomos, Rehabeams und Abias einen „Seher“ Je'do (II, 9 29) oder 'Iddo (12 15) kennt, während er 13 22 Prophet heißt; ferner II, 19 2 einen Seher Jehu unter Josaphat. Wenn aber die Chronik auch die Musikmeister Davids Asaph (II, 29 30), Heman (I, 25 5), Jeduthun (II, 35 15) als „Seher“ bezeichnet, so folgt sie damit einem sonst unbekannten Sprachgebrauch.

[3]) Gleich hier mag das Nötigste über die Etymologie und die Geschichte des Sprachgebrauchs zusammengestellt sein. Der Stamm *nābā'* ist im Hebräischen nicht mehr erhalten, denn die Verbalformen *nibbā'* und *hitnabbē'*, sich als *nābî'* zeigen, sind erst vom Substantiv *nābî'* abgeleitet. Doch lehrt das Arabische und im Hebr. die verwandten Stämme *nābaḥ*, bellen, und *nāba'*, hervorsprudeln, daß *nābā'* ursprünglich bedeutet: Worte oder einzelne Laute heftig hervorstoßen, wie es in mantischer Verzückung oder heiliger Raserei geschieht. (Ueber den entsprechenden assyrischen Stamm in der Bedeutung „to carrey off, to

Prophet (oder *nᵉbî'āh*, Prophetin) gebraucht wird. Dies dürfte jedoch in allen Fällen als ein Anachronismus zu betrachten sein. Für die ältere Zeit, bis mindestens zur Mitte des 9. Jahrhunderts, aber auch noch später, bedeutete *nābî'* (plur. *nᵉbî'îm*) etwas ganz anderes, als daß man einen Mose oder Samuel mit diesem Namen hätte benennen können. Daher ist auch die Uebersetzung des Wortes *nᵉbî'îm* in der Zeit Samuels mit „Propheten" irreführend und besser zu vermeiden. Schilderungen wie 1 Sam. 10 5 f. und 10 f. samt der Etymologie des Wortes zeigen deutlich, daß es sich hier um Scharen von Verzückten handelt, die mit dämonischer Gewalt vom Geiste ergriffen und durch lärmende Musik zu stärkerem Rasen angefeuert, leicht auch andere zu gleichem Tun mit fortreißen. Letzteres Moment wird, wie 1 Sam. 10 6. 10, so auch in dem späten Midrasch 19 18 ff. hervorgehoben. Dieser schildert damit das Wesen derartiger Vorgänge ganz zutreffend, wie nicht minder mit der Notiz, daß sich Saul die Kleider vom Leibe gerissen und nackt einen Tag und eine Nacht in heiliger Raserei gelegen habe[1]).

Analoge Erscheinungen werden uns ebenso aus den antiken Religionen, wie aus dem christlichen Mittelalter und dem Bereich der heidnischen Völker bis auf den heutigen Tag überliefert, und es wäre ganz verkehrt, dabei immer nur an Betrug und

---

tear a way violently [carried a way by a supernatural power] cf. J. Bewer, Amer. Journ. of Sem. Langu. XVIII, 2, S. 120). Mit Recht hat man daher die sogenannten heulenden Derwische des Islam mit den altisraelitischen *nᵉbî'îm* verglichen. *nābî'* bedeutet also (aktivisch!) eigentlich einen solchen, der berufsmäßig (dies liegt in der Wortbildung) verzückte Ausrufe tut oder sonstige Proben heiliger Raserei ablegt. Allerdings erlitt diese ursprüngliche Bedeutung des Worts eine immer stärkere Abschwächung. Schon die *nᵉbî'îm* der Zeit des Elia und Elisa (s. oben!) sind nur noch ein blasses Abbild der *nᵉbî'îm* zur Zeit Samuels. Als aber *nābî'* vollends zum Ehrennamen der wahren Jahwepropheten geworden war (so schon Am. 2 11. Jes. 8 3, wo die Gemahlin Jesajas von ihm selbst entsprechend seinem Amtsnamen „die Prophetin" genannt wird), schwand immer mehr die Erinnerung an die einstige Bedeutung. Sonst könnte nicht Gen. 20 7 (E) Abraham als ein *nābî'* bezeichnet sein, dem man wirksame Fürbitte zutrauen könne. Ja Ps. 105 15 heißen so überhaupt die Patriarchen mit ihren Familien. Deutlich haftet hier dem Worte nur noch der Begriff von Vertrauten und Lieblingen Gottes an.

[1]) Eine Spur des Gebarens dieser *nᵉbî'îm* hat sich höchstwahrscheinlich noch bis in späte Zeit in dem Verb *hitti'p*, weissagen, erhalten; denn ursprünglich bedeutet es „träufeln lassen", nämlich den Geifer, wie Epileptische und Rasende zu tun pflegen.

heuchlerische Vorspiegelungen zu denken. Für uns kann jedoch die Frage nur die sein: was bedeutet diese Erscheinung speziell auf althebräischem Boden und wiefern kommt ihr eine religiöse Bedeutung im Bereiche des Jahwismus zu? Leider sind wir hier bei der Dürftigkeit der Ueberlieferung auf bloße Vermutungen angewiesen, aber doch solche, die einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen können. Zunächst wird man nicht bezweifeln können, daß diese *nᵉḇî'îm* ursprünglich ein kanaanitisches Gewächs und erst von dorther von den Hebräern übernommen sind. Dafür spricht, daß auch die anderen Gestalten der Mantik, Besessenheit und Zauberei höchstwahrscheinlich dem kanaanitischen Boden entstammen. Der „Geist Gottes" aber, der nach dem Wort Samuels von den *nᵉḇî'îm* zu Gibea auch auf Saul übergeht, heißt 1 Sam. 10 6 ausdrücklich „der Geist Jahwes" und an etwas anderes könnte schon nach dem ganzen Zusammenhang nicht gedacht werden. Der Anlaß aber, daß ganze Scharen durch den Geist Jahwes zu heiliger Raserei entflammt werden, ist zweifellos die schwere Not der Zeit, der harte Druck der Philisterherrschaft. Es ist wohl nicht zufällig, daß Saul (10 5 f.) ebendort von der heiligen Raserei mitergriffen werden soll, wo sich die Säule (nach anderer Deutung: der Vogt) der Philister befindet. Wie im Mittelalter das Wüten der Pest die Scharen der Flagellanten hervorrief, so erzeugte damals die Knechtschaft unter einem verhaßten, für unrein erachteten Volke einen Zustand größter Aufregung und weiter häufige Zusammenrottungen von solchen, die von heftigem Verlangen ergriffen waren, den Volksgott Israels, der ja vor allem als Kriegsgott galt, zum Einschreiten zu bewegen. Diesen Zweck werden vor allem die ekstatischen Rufe, von denen die *nᵉḇî'îm* ursprünglich benannt sind, verfolgt haben. SCHWALLY dürfte somit im Rechte sein (Semitische Kriegsaltertümer I, 110), wenn er die ganze Erscheinung dieser *nᵉḇî'îm* (neben der der Nasiräer: s. u. S. 143 ff.) für eine ursprünglich kriegerische erklärt. Sie erinnert uns daran, daß auch bei Simson das Ergriffenwerden vom Geiste Jahwes wiederholt (Jud. 14 19. 15 14 ff.) mit Rachetaten gegen die Philister in Verbindung gebracht wird. Als Organe Jahwes können somit in gewissem Sinne auch diese *nᵉḇî'îm* betrachtet werden; von Art und Beruf der später so genannten Organe Jahwes sind sie jedoch gänzlich verschieden.

Bei alledem fehlt es aber schon am Hofe Davids nicht an

einer Vertretung des echten Prophetentums im späteren Sinne. Abgesehen von Gad, dem Verkünder eines Strafurteils Jahwes an David (2 Sam. 24 11 ff.) tritt es uns entgegen in der eigentümlichen Gestalt Nathans. Zwar von einer besonderen Ausrüstung mit dem Geiste Jahwes ist bei ihm nirgends die Rede. Nach dem Verbrechen Davids an Uria heißt es 12 1 einfach: Und Jahwe sandte Nathan zu David. Aber die ebenso kluge wie mannhafte Art, in welcher Nathan das Gewissen des Königs aufrüttelt und ihm den Spruch Jahwes, dann aber auch die Vergebung seiner Sünde verkündigt, erinnert ganz an die Art, wie nachmals Jesaja dem Ahas und (Jes. 39) dem Hizkia entgegentritt. Von einer amtlichen Stellung Nathans ist dabei nirgends die Rede, und der übliche Vergleich mit einem Hofprediger ohne Stütze in der alten Quelle. Die nicht ganz unbedenkliche Rolle, die er 1 Kön. 1 bei der Palastintrigue zu gunsten Salomos gegen Adonia spielt, erklärt sich zur Genüge aus seiner Eigenschaft als Erzieher Salomos (2 Sam. 12 25). Uebrigens muß (wie bei Gad) gefragt werden, ob der Titel *nābî'* für Nathan wirklich schon der Zeit Davids angehört (in Widerspruch mit 1 Sam. 9 9, wo diese Bedeutung des Worts offenbar erst einer weit späteren Zeit vorbehalten wird), oder ob er hier nicht vielmehr auf einer sehr begreiflichen redaktionellen Auffüllung beruht. In 2. Sam. 7 2 kann er der deuteronomistischen Ueberarbeitung des älteren Berichts angehören. Ganz befremdlich aber fehlt er 12 1 im MT bei der ersten Erwähnung seines Namens in der alten Quelle und überhaupt in dieser ganzen Erzählung. In 1 Kön. 1 steht der Titel fast überall hinter dem Namen; trotzdem lassen es gewisse Anzeichen[1]) wenigstens als möglich erscheinen, daß er erst nachträglich beigefügt ward. Ist er ursprünglich, so müßte man schließlich doch an die Bezeichnung einer beruflichen Stellung und zwar der eines „Sehers" wie Gad denken und in dem Auftreten Nathans 2 Sam. 12 eine ungewöhnliche Betätigung seiner amtlichen Stellung erblicken.

[1]) In V. 10 hat der MT, aber nicht Sept. Luc. den Zusatz. V. 34 hat sicher Sept. noch den ursprünglichen Text („und salbt ihn" etc. ohne nachfolgende Subjekte): im MT ist zuerst nach V. 39 der Priester Zadok (daher: und es soll ihn salben etc.), dann auch Nathan, der Prophet, eingefügt. V. 45 verraten noch Sept. Luc. den ursprünglichen Text: und es salbte ihn der Priester Zadok: trotzdem wurde auch hier, wie im MT und Sept. (beide daher: „und es salbten" etc.) hinter Zadok im Widerspruch mit V. 34 noch „Nathan, der Prophet" beigefügt.

Dieselbe Schwierigkeit kehrt wieder bei Ahia von Silo. Er heißt 1 Kön. 11 29. 14 2. 18 „Prophet", dagegen 15 29 der „Knecht" Jahwes. Die symbolische Handlung der Zerreißung seines Mantels und die Verleihung von 10 Stücken an Jerobeam, wie sein Auftreten gegen die Gemahlin Jerobeams und die Aussprüche im Namen Jahwes stellen ihn ganz in eine Reihe mit den Jahwepropheten des 8. Jahrhunderts; aber die Frage bleibt, ob der Titel *nābî'* nicht erst auf Rechnung der deuteronomistischen Bearbeitung zu setzen ist, in der uns der ursprüngliche Bericht über Ahia unleugbar jetzt vorliegt. Dasselbe gilt von der Notiz über Jehu, den Sohn Hananis, den Verkünder eines Jahwespruchs gegen den König Ba'sa von Israel. Aber sollte auch *nābî'* in allen diesen Fällen ein Anachronismus sein, so bleibt doch das wichtige Faktum bestehen, daß es zu keiner Zeit in Israel an Organen gefehlt hat, die dem Willen und ganz besonders auch dem Unwillen Jahwes in seinem Auftrag einen kräftigen Ausdruck zu geben vermochten. Noch werden wir an das alte naive Sehertum eines Samuel erinnert, wenn die Gemahlin Jerobeams I. von Ahia über die Krankheit ihres Sohnes Auskunft begehrt und ihm zu diesem Behuf (1 Kön. 14 3) zehn Brote und einen Kuchen und einen Krug Honig überbringen will. Aber wie dem Samuel (1 Sam. 9 15) das Kommen Sauls, so ist auch dem blinden Ahia das Weib Jerobeams im voraus angekündigt. Dadurch ist auch er als ein Werkzeug Jahwes beglaubigt, und die Wichtigkeit seiner Sprüche für das ganze nördliche Reich erhebt ihn (wie Jehu) weit über einen einfachen „Seher" der ältesten Zeit und läßt ihn als einen würdigen Vorläufer der wahrhaften Jahwepropheten erscheinen.

Von Ekstatikern wie in 1 Sam. 10 5 ff. 19 18 ff. vernahmen wir seit der Zeit Samuels nichts mehr, von „Sehern" im alten Sinn traten uns nur einige wenige Namen entgegen. Um so mehr erregt unser Interesse die vielseitige und mächtige Betätigung des Prophetentums im nördlichen Reich im 9. Jahrhundert von Ahab (seit 876) bis zum Tode Elisas unter König Joas (2 Kön. 13 14 ff.). Wir verdanken die reichlich fließende Ueberlieferung über diesen Zeitraum dem Umstand, daß der Verfasser der jetzigen Königsbücher die Spezialschriften über Elia und Elisa, die sogenannten „Prophetenspiegel" in großem Umfang in sein Werk aufgenommen hat (I, 17—19. 21 1—20a. 27—29. II, 2—8 15. 9 1—13. 13 14—21). Freilich müssen wir uns auch hier hüten, den Bericht

durchweg vom Standpunkt einer späteren Zeit aus zu verstehen. Sowohl Elia und Elisa, wie die *n^ebî'îm*, die sich um sie scharen, sind nicht ohne weiteres den Jahwepropheten des folgenden Jahrhunderts gleichzusetzen. Durch diese *n^ebî'îm* werden wir vielmehr in mancher Hinsicht an jene *n^ebî'îm* der Zeit Sauls erinnert, nur daß ihr Eifer für Jahwe gegen einen anderen Feind gerichtet ist.

Was zuerst Elia betrifft, so ist abermals bemerkenswert, daß er im ursprünglichen Text nur einmal zu den *n^ebî'îm* gerechnet wird, und zwar 1 Kön. 18 22 im Munde Elias in einem Zusammenhang, der keine andere Bezeichnung zuließ. Dagegen lautete 18 36 der ursprüngliche Text nach LXX einfach: „und Elia rief zum Himmel und sprach" etc. Nun ist es gewiß nicht zufällig, daß der Erzähler selbst den Namen *nābî'* für Elia vermeidet. Er ist eben trotz einiger verwandter Züge (s. u.) mit den *n^ebî'îm* in seiner Umgebung nicht ganz auf eine Stufe zu stellen, sondern nimmt einen höheren Rang ein als jene. Die Witwe zu Sarepta nennt ihn 1 Kön. 17 18. 24 (wie der Knecht Sauls den Samuel 1 Sam. 9 6 ff.) einen „Mann Gottes", in dessen Mund das wahrhaftige Wort Jahwes ist[1]).

Daß die grandiose Gestalt Elias des Thisbiters jetzt (1 Kön. 17 1) ganz urplötzlich auf den Schauplatz tritt, mag darin seinen Grund haben, daß der Verfasser unserer Königsbücher Vorangegangenes unterdrückt hat. Aber auch sonst ist das plötzliche Erscheinen und Verschwinden (vergl. dazu 18 7 ff. und 2 Kön. 2 16!) der Gestalt Elias eigentümlich. Gleich der Anfang aber läßt ihn als eine ganz außerordentliche Persönlichkeit erscheinen. Er verkündigt es nicht als eine Botschaft Jahwes, daß die nächsten Jahre weder Tau noch Regen fallen soll, außer wenn er selbst es ankündige, sondern er schwört bei Jahwe, in dessen Dienst er stehe, daß es so geschehen werde. Das macht den Eindruck, als ob ihm Jahwe Vollmacht über die Natur gegeben habe. Doch führt er selbst (1 Kön. 17 14) das Wunder am Oelkrüglein der Witwe auf den Befehl Jahwes und den Regen auf seine Sendung zurück. Durch sein Gebet ringt er Jahwe den eben verstorbenen Sohn der Witwe ab (V. 17 ff.) und zeigt sich endlich auf Geheiß Jahwes dem Ahab.

[1]) 2 Kön. 1 9 f. 13, wo Elia gleichfalls Mann Gottes heißt, ist ein später Midrasch. Auch 1 Kön. 20 28, wo einer der *n^ebî'îm* (vgl. v. 22) als Mann Gottes bezeichnet wird, gehört nicht zu den „Prophetengeschichten".

Jetzt endlich erfahren wir bei Gelegenheit der Erwähnung Obadjas, des Haushofmeisters Ahabs (18 2 ff.), was eigentlich zu der Verhängung der mehrjährigen Dürre Anlaß gegeben hatte. Es war offenbar die blutige Verfolgung der *n·bi'im* durch Isebel, weil sie sich der Ausbreitung des Kultus des tyrischen Ba'al (vergl. dazu oben S. 112 f.) widersetzt hatten. Obadja selbst, entsprechend seinem Namen ein treuer „Verehrer Jahwes", hatte 100 *n·bi'im*, je 50 in einer Höhle, versteckt und mit Nahrung versorgt, — ein Beweis für den blutigen Ernst der Verfolgung. Gegen Elia zeigt sich Obadja (V. 7 ff.) so unterwürfig, daß man von ersterem abermals den Eindruck einer magischen Persönlichkeit gewinnt. In seiner wahren Größe aber zeigt er sich nach der Begegnung mit Ahab bei dem Gottesgericht am Karmel 18 19 ff., zu dessen Veranstaltung er Ahab nötigt. Dabei steht er allein den 450 „*n·bi'im*" des Ba'al gegenüber [1]). Seine Worte zum Volke (V. 21) zeigen, daß ihm alles darauf ankommt, dem herrschenden Synkretismus zwischen Jahwe und Ba'al um jeden Preis ein Ende zu machen. Der Hohn, den er (V. 27) über die vergeblichen Anstrengungen der Ba'alspropheten ausschüttet, verläßt eigentlich schon den Boden des bloßen Henotheismus und kommt einer völligen Leugnung nicht bloß der Macht, sondern der Existenz des Ba'al gleich. Und als sich Jahwe durch ein gesteigertes Wunder (V. 34 f. 38!) glänzend als der wahre Gott erwiesen hat, da bleibt Elia nicht auf halbem Wege stehen. Der völlige Umschlag in der Stimmung des Volks (V. 39) macht es willig, auf sein Geheiß die 450 Propheten des Ba'al am Kison zu schlachten.

In dem Anhang zu dieser Erzählung (18 41 ff.) treten uns mehrere Züge entgegen, die Elia aus der rein geistigen Sphäre wiederum — auch physisch — in eine Art magischer Beleuchtung rücken. Er hört im voraus das Rauschen des Regens. Die ganz seltsame Stellung, die er V. 42 einnimmt, kann doch kaum anders erklärt werden, denn als eine der Magie (dem Regenzauber?) entlehnte Handlung. V. 46 aber wird es ausdrücklich der „Hand Jahwes", d. h. nach sonstigem Sprachgebrauch einem von Jahwe gewirkten ekstatischen Zustand zugeschrieben, daß Elia vom Karmel bis Jesreel, also einen Weg von mindestens fünf Stunden, vor dem Wagen Ahabs einherläuft. In denselben Be-

[1]) Ueber die nachträglich in V. 19 beigefügten 400 Propheten der Aschera vgl. oben die Note zu S. 112.

reich gehört es, wenn er nach 19 5–8 in der Kraft der vom Engel überbrachten Speise 40 Tage und 40 Nächte hindurch bis zum Gottesberge Horeb zu wandern vermag.

Uebrigens steht auch Kap. 19 noch völlig unter dem einen großen Gesichtspunkt des Kampfes Elias für Jahwe gegen den Ba'al. Seine Klage vor Jahwe (V. 14) gilt der Vergeblichkeit seines Eiferns für Jahwe, dem Niederreißen seiner Altäre und dem Hinmorden seiner Propheten. An der Antwort Jahwes (V. 15 ff.) ist höchst bemerkenswert, daß Elia mehrere Aufträge erteilt werden — die Salbung Hasaels zum König von Aram und die Salbung Jehus zum König von Israel —, die eine Mitwirkung zu politischem Umsturz, ja zur Empörung gegen den rechtmäßigen Herrscher bedeuten. Von einer Ausführung dieses Auftrags durch Elia wissen die weiteren Prophetengeschichten nichts; höchstens könnte man aus 2 Kön. 8 12 ff. und 9 1 ff. vermuten, daß Elia die für ihn nicht mehr ausführbaren Aufträge Elisa hinterlassen habe. Elia selbst vollzieht nur die Berufung Elisas (1 Kön. 19 19 f.), indem er seinen Mantel auf ihn wirft. Man könnte dies einfach als eine symbolische Handlung deuten, als eine Investitur zum Propheten mittels des schon damals üblichen Amtskleides der Propheten, des härenen Mantels. In Wahrheit kommt aber hier nochmals ein Zug aus dem Bereich der alten Mantik zum Vorschein. Wie sich aus 2 Kön. 2 8 und 13 f. ergibt, eignen diesem Mantel Wunderkräfte; Elisa ist durch seinen Besitz auch Erbe des Geistes Elias geworden. Darnach ist auch 1 Kön. 19 19 zu verstehen. Der dem Elisa übergeworfene Mantel Elias übt eine magische Gewalt über ihn aus und zwingt ihn zum Anschluß an Elia.

Die Wirksamkeit Elias findet einen würdigen Abschluß in seinem mannhaften Auftreten gegen Ahab wegen seines Justizmordes an Naboth (1 Kön. 21 17 ff.). Wie dereinst Nathan gegen David, Ahia gegen das Weib Jerobeams I., so tritt hier Elia im Auftrage Jahwes als das verkörperte Gewissen der Theokratie dem König entgegen. Und so überwältigend ist die Macht seines Wortes, daß sich Ahab, obschon anfangs (V. 20) trotzig, dann doch bußfertig unterwirft.

Ziehen wir von alledem die Summe, so ergibt sich einerseits, daß die Ueberlieferung über Elia von der Legende nicht unberührt geblieben ist, andrerseits, daß sich das Prophetentum auch bei ihm noch mit allerlei Ueberbleibseln der ältesten Auffassung,

sogar mit Zauberwesen, verknüpft zeigt — ganz zu geschweigen von seinem ganz außerordentlichen Ende, der Himmelfahrt auf feurigem Wagen mit feurigen Rossen. Ob diese Erzählung (2 Kön. 2) zu den ursprünglichen Eliageschichten gehört und nicht vielmehr einen älteren Bericht über sein Ende verdrängt hat, ist streitig. Unter allen Umständen aber ist sie ein starker Beweis für die Beurteilung, die die grandiose Gestalt dieses Propheten bei seinem Volke erfuhr. Mag man die Legende von der Himmelfahrt Elias in Verbindung bringen mit dem Ehrennamen „Israels Wagen und Reiter" (2 Kön. 2 12; 13 14 auch von Elisa gebraucht), d. h. von gleicher Wichtigkeit für Israel, ja Ersatz für Wagen und Reiter: die Legende konnte nur von einer Persönlichkeit entstehen, die man sich gar nicht anders als fortdauernd wirksam denken konnte, und die man zugleich in so intensiver Gemeinschaft mit ihrem Gotte wußte, daß man sich eine Zerstörung dieser Gemeinschaft nicht vorstellen konnte. So betrachtet wird auch die Legende zu einem geschichtlichen Zeugnis ersten Rangs für die Tatsache, daß es dem Gott Israels in Zeiten der höchsten Gefahr für den Fortbestand des Jahwismus an auserwählten Rüstzeugen in seinem Dienste nicht gefehlt hat, — an Gestalten, wie man sie im gesamten Bereich der heidnischen Religionen schwerlich finden dürfte.

Hinter Elia steht sein Diener und Nachfolger Elisa, der Erbe seines Mantels und nach 2 Kön. 2 9 ff. sogar eines doppelten Anteils seines Geistes, an Bedeutung erheblich zurück. Dies erklärt sich zum Teil daraus, daß nach der blutigen Ausrottung des Ba'alskultes durch Jehu, dessen Empörung gegen Joram durch Elisa selbst veranlaßt war (2 Kön. 9 1 ff.), zu einer eingreifenden Wirksamkeit auf religiösem Gebiete wenig Anlaß mehr war. Die letzte Begegnung mit Joas (13 14 ff.) zeigt deutlich, welches Ansehen Elisa in der Dynastie Jehus genoß. Aber auch an den Stellen, die Ereignisse aus der Zeit Jorams berichten, äußert Elisa zwar sein starkes Mißfallen an diesem König (3 13 f.; 6 32 bezieht sich wohl noch auf Ahab), aber außer 9 1 ff. vernehmen wir nirgends etwas von einem Auftreten Elisas gegen den König in der Weise Elias. Im Vordergrund der Elisageschichten steht die schwere Bedrängnis Israels durch die Aramäer, und hier greift Elisa mehrfach handelnd ein. Uebrigens bilden die Elisageschichten im Vergleich mit den zwar nicht lückenlosen, aber weit einheitlicheren Eliageschichten ein ziem-

lich buntes Gemisch von einzelnen Anekdoten, wie sie mannigfaltige Volksüberlieferung an die Hand gab. Einen chronologischen Faden würde man vergebens suchen (6 21 ff. gehört der ungenannte König Israels offenbar schon der Dynastie Jehus an, während mit dem Mordbuben V. 32 höchstwahrscheinlich Ahab gemeint ist). Einige Erzählungen geben sich deutlich als Nachbildungen von Eliageschichten zu erkennen (so sicher 2 Kön. 4 2 ff. neben 1 Kön. 17 14 ff. und 2 Kön. 4 32 ff. neben 1 Kön. 17 19 ff.) und verraten auch dadurch den sekundären Charakter der Gestalt Elisas im Vergleich mit der Elias. Unverkennbar herrscht in den Elisaerzählungen die Tendenz, nicht bloß die Wundermacht Elisas, sondern auch sein hohes Ansehen und die Unantastbarkeit seiner Person (2 Kön. 2 23 f.) nachdrücklich zu betonen. Seine Fürsprache gilt viel bei König und Feldhauptmann (2 Kön. 4 13); der König folgt willig seinem Rat und Geheiß (6 21 ff. 13 15 ff.) und begehrt die großen Taten Elisas von seinem Diener Gehasi zu vernehmen (8 4). Der Ruhm Elisas erstreckt sich weit über die Grenzen des nördlichen Reichs hinaus. Josaphat von Juda weiß von ihm (3 12), daß bei ihm das Wort Jahwes zu finden ist. Der Aramäerkönig Benhadad hat kaum von seiner Ankunft in Damaskus gehört (8 7 ff.), so läßt er ihn durch Hasael über seine Krankheit befragen; Hasael aber nimmt 40 Kamelslasten Damaszenischer Kostbarkeiten als Geschenk für Elisa mit sich. Anderwärts (5 16) wird die absolute Uneigennützigkeit Elisas betont, wie 6 22 f. seine Großmut und Milde.

In betreff der Wirksamkeit Elisas ist bemerkenswert, daß er zwar mit Vorliebe (28mal) als „Mann Gottes" angeredet oder bezeichnet wird, daß er aber doch zugleich in den Elisageschichten als *nābî'*, und zwar im späteren Sinne des Wortes erscheint. So schon 1 Kön. 19 16, wo ihn Elia zum *nābî'* salben soll[1]); 2 Kön. 3 11 ff., wo ihn Josaphat als einen rechten Propheten anerkennt, durch den man Jahwe befragen könne; vgl. auch 5 8, wo sich Elisa selbst zu den *nᵉbî'îm* zählt. Im Munde anderer heißt er kurzweg „der Prophet" 5 3. 9 1, sogar im Munde von Heiden 5 8. 13. 6 12.

[1]) Da eine Salbung zum Propheten sonst ganz unerhört ist, eine solche von Elia auch gar nicht ausgeführt wird (vgl. V. 19), so muß „salben" hier in dem abgeblaßten Sinn von „einsetzen" gebraucht sein.

Die Mittel, durch die Elisa wirkt, sind zum Teil die gewöhnlichen, auch von Samuel und Elia berichteten: die Verkündigung des an ihn ergangenen Wortes Jahwes (3 16 ff. 4 43. 7 1) und Gebet (4 33. 6 17 f.). Daneben finden sich jedoch auch bei ihm allerlei Züge, die an die bereits bei Elia besprochenen ekstatischen Zustände und magischen Mittel der alten *n'bi'im* erinnern. Er bedarf 3 15 eines Saitenspielers, wenn „die Hand Jahwes" (s. o. S. 135 über 1 Kön. 18 46) über ihn kommen soll. Eigentümlich ist ihm auch die Gabe, die wir heute als die des Fernsehens und Fernhörens bezeichnen 2 Kön. 5 26. 6 12. 32. 7 2. 8 13; vgl. auch 6 16 ff., wo Elisa und auf sein Gebet auch sein Diener die himmlischen Rosse und feurigen Wagen auf dem Berge von Dothan erblickt. Besonders häufig aber werden ihm Wunderhandlungen zugeschrieben. Mögen auch Berichte wie die Reinigung der Quelle von Jericho durch Salz (2 19 ff.), das Genießbarmachen bitterer Früchte durch Mehl (4 38 ff.) oder das Anspießen der Axt im Wasser (6 6) gar nicht als Wunder gemeint sein, sondern nur bezeugen, wie liebevoll man von ihm auch minder wichtige Begebenheiten weiter überlieferte, so bleiben doch eine Reihe anderer, die ihn Elia mindestens an die Seite stellen. Das Wunder an dem Oelkrüglein der Witwe (4 2 ff.) erscheint gegenüber der allgemeinen Verheißung in 1 Kön. 17 14 ff. in gesteigerter Form; ebenso die Totenerweckung 2 Kön. 4 29 ff., da seit dem Tode des Kindes weit mehr Zeit verstrichen ist, als 1 Kön. 17 19 ff. Zugleich enthält 2 Kön. 4 29 ff. die ausdrückliche Lehre, daß magische Werkzeuge nicht durch jede Hand ihre Wirkung tun: Gehasi legt vergeblich den Stab Elias auf das Angesicht des Toten; erst das Gebet und die persönliche physische Einwirkung des Gottesmannes führt ihn ins Leben zurück. Daß sich Elisas Zusage an die Sunamitin (4 16) wie die (durch einen Boten überbrachte!) an den aussätzigen Naeman (5 10) erfüllt, könnte allenfalls auch auf die Fürbitte Elisas zurückgeführt werden. In Wahrheit dürfte jedoch die Erzählung dahin zu verstehen sein, daß die Verheißung des Propheten ebenso einer unausbleiblichen Erfüllung gewiß ist, wie 2 23 f. sein Fluch. 6 18 und 20 ist es das Gebet Elias, das die Aramäer zuerst geblendet und dann wieder sehend macht, in beiden Fällen aber (wie schon 6 17) ein Gebet von augenblicklicher Wirkung. Die Speisung von 100 Mann mit 20 Gerstenbroten (4 42 ff.) stellt sich dem Wunder am Oelkrug der Witwe zur Seite, die Uebertragung des Aussatzes von Nae-

man auf Gehasi (5 27) der augenblicklichen Wirkung des Fluchs in 2 24.

Durch alles dies dürfte der Beweis, daß auch Elisa noch mit den *nᵉbî'îm* im alten Sinn nahe verwandt war, reichlich erbracht sein, aber bei alledem auch, daß er sich wie Elia von ihnen unterscheidet und samt diesem eine Verbindung zwischen den alten Sehern und den eigentlichen Propheten darstellt. Daß auch seine politische Wirksamkeit, wie er sie im Interesse des reinen Jahwismus übte, keine geringe war, würde sich zur Genüge schon aus 9 1 ff. ergeben, und nicht ohne Grund wird auch ihm von Joas der Ehrenname „Wagen und Reiter Israels" zu teil. Ueber seine — vielleicht wichtigste — Tätigkeit, die Leitung der *nᵉbî'îm*-Genossenschaften, wird unten noch zu reden sein.

Zuvor aber haben wir noch eines israelitischen Propheten zu gedenken, der unter den *nᵉbî'îm* der Zeit Ahabs ebenso eine Sonderstellung einnimmt, wie Elia: das ist Micha, der Sohn Jimlas, in der alten Erzählung 1 Kön. 22 8 ff. Ahab ist ihm gram, weil er ihm nur Schlimmes zu weissagen pflege. Josaphat verweist dem Ahab solche Rede; offenbar erblickt er gerade darin, daß Micha meist Unglück weissagt, den Beweis echter Inspiration, während ihn die einmütige Glückverheißung der vielen anderen Propheten mißtrauisch gemacht hatte. In der Tat will Micha (V. 14) nur reden, was Jahwe ihm eingibt. Es ist also Jahwes Wille, daß auch er (V. 15) zuerst in die trügerische Verheissung mit einstimmt. Ahab aber durchschaut dies, und auf sein Drängen trägt alsdann Micha den unheilverkündenden Spruch Jahwes vor, erklärt aber zugleich durch die Erzählung seiner merkwürdigen Vision, warum alle übrigen Propheten ein Opfer des „Lügengeists" geworden sind; Jahwe selbst hat es also befohlen. Daß Micha selbst diesem Verhängnis nicht mit unterliegt, vielmehr in der Vision über den wahren Zusammenhang der Wege Jahwes ausdrücklichen Aufschluß erhält, zeigt zur Genüge, wie hoch er sich über die gewöhnlichen *nᵉbî'îm* erhebt; und was er Ahab androht, das geht nur zu bald bei Ramoth in Erfüllung. So dürfen wir sagen: Micha ben Jimla ist der erste, der alle Kennzeichen des wahrhaften Jahwepropheten an sich trägt, ohne daß uns irgend etwas an einen Zusammenhang mit den *nᵉbî'îm* im älteren Sinn erinnerte.

Mit diesen letzteren, so weit sie der Zeit des Elia und Elisa angehören, haben wir uns hier noch zu beschäftigen. Ihre Ver-

wandtschaft mit den *nᵉbî'îm* der Zeit Sauls beruht vor allem darauf, daß sie wie jene in ganzen Gruppen, ja in Genossenschaften auftreten. Dies wird schon durch ihre häufige Bezeichnung als *bᵉnê hannᵉbî'îm* angedeutet. Damit sind nicht „Prophetensöhne oder -jünger", sondern die Angehörigen des Prophetenstandes [1]), ja bisweilen deutlich der Prophetengenossenschaft (so z. B. 2 Kön. 2 3. 5. 7. 15. 4 1. 38. 6 1) gemeint. Insofern sind sie gleichbedeutend mit den einfachen „*nᵉbî'îm*" (1 Kön. 18 4. 13. 20 41. 22 6—13. 22 f.). Der einzelne heißt *nābî'* (1 Kön. 20 13. 22. 38) oder „einer von den *bᵉnê hannᵉbî'îm*" (V. 35). Für die Tatsache einer Genossenschaft spricht endlich auch 20 41. Diese Stelle kann nur so verstanden werden, daß der betreffende Prophet durch die Binde über den Augen eine Tättowierung oder auch charakteristische Narben [2]) verbarg, an denen die *nᵉbî'îm* allgemein als Jahwe zugeeignete kenntlich waren.

Eine Reihe von Stellen deutet auf ein Zusammenwohnen von Gruppen solcher *nᵉbî'îm*; so zu Bethel (2 Kön. 2 3) und zu Jericho (V. 5; 4 38 „im Gilgal"). Auf letztere Niederlassung bezieht sich offenbar der Bericht über einen Erweiterungsbau 6 1 ff. Daß Elisa mit ihnen zusammenwohne, wird nirgends gesagt; auch 4 38 ist nur so gemeint, daß er ihnen, als Gast im Gilgal anwesend, ein Mahl bereiten will. Sehr zu beachten ist aber, daß sich zweimal (4 38 und 6 1) ein Ausdruck findet, der uns über das Wesen dieser Genossenschaften einen unerwarteten Aufschluß gibt: „sie sitzen vor Elisa". Das heißt nicht bloß: sie scharen sich um ihn oder erfreuen sich seiner Gemeinschaft, sondern: sie sitzen vor ihm wie die Jünger vor dem Meister, die Schüler vor dem Lehrer. Allerdings ist auch hier der übliche Name von „Prophetenschulen" nur in sehr bedingter Weise berechtigt. Denn erstlich sind nach 4 1 unter den *bᵉnê hannᵉbî'îm* auch verheiratete Männer, und sodann üben sie ja bereits vielfach (s. u.) eine öffentliche Wirksamkeit aus. Auch von einer Stiftung dieser „Schulen" durch Elia oder Elisa ist nirgends die Rede. Aber das scheint doch zweifellos, daß es sich in 4 38 und 6 1 um gelegentliche Unterweisung der Genossen durch Elisa oder um lehrhafte Unterredungen mit ihnen handelt. Selbst der Gedanke an eine Beschäftigung mit religiöser Literatur liegt nicht fern, obschon sich nirgends ein bestimmter Hinweis darauf findet. Für

[1]) Vgl. über einen analogen Ausdruck (die *bᵉnê hā'ᵉlōhîm*) oben S. 100.

[2]) So Kraetzschmar, Prophet und Seher im alten Israel. S. 9.

ein Jüngerverhältnis zu Elisa spricht die sichtliche Pietät und Ehrfurcht, welche die *nᵉbî'îm* in der Anrede „Mann Gottes" und sonst gegen ihn an den Tag legen.

Könnte es so nach der Mehrzahl der Elisageschichten scheinen, als ob unter ihm die *nᵉbî'îm* ein gänzlich zurückgezogenes, der Verehrung Jahwes gewidmetes Leben geführt hätten, so zeugen andere Stellen von einem öffentlichen Wirken, und zwar, entsprechend der Hauptvoraussetzung des echten Prophetismus, auf Antrieb des Geistes Jahwes. 1 Kön. 20 35 fordert einer der *bᵉnê nᵉbî'îm* auf Geheiß Jahwes von einem Genossen, daß er ihn verwunde, und kündigt ihm, weil er dem Befehle Jahwes nicht gehorcht hat, Verwundung durch einen Löwen an. Seinen Spruch an Ahab aber bezeichnet er V. 42 als einen Spruch Jahwes; ebenso schon V. 13 und 28 (wo der Prophet sogar „Mann Gottes" heißt). Ganz ausdrücklich aber ist vom Geiste Jahwes bei den *nᵉbî'îm* in c. 22 5 ff. die Rede. — Derselbe Zedekia ben Kena'ana, der 1 Kön. 22 11 seine Verheißung an Ahab durch das Symbol eiserner Hörner unterstützt, fragt (V. 24) den Micha voller Entrüstung: „Auf welchem Wege wäre denn der Geist Jahwes von mir gewichen, um mit dir zu reden?" Er kann es nicht glauben, daß er jetzt das Opfer eines Lügengeistes geworden sei, während er sich früher von echtem Geiste Jahwes inspiriert wußte. Auch 2 Kön. 2 3. 5 ist die Frage der *bᵉnê nᵉbî'îm* an Elisa so zu verstehen, daß auch ihnen der Geist bereits die bevorstehende Himmelfahrt Elias geoffenbart hat.

Wie die wahren Jahwepropheten reden auch diese *nᵉbî'îm* bald auf Befragen (1 Kön. 22 5 ff.), bald verkünden sie auf eigenen Antrieb das Wort Jahwes im öffentlichen Interess (20 13 f. 28. 39 ff.). Auffällig ist dabei ihre große Zahl. Obadja rettet 100 von ihnen vor dem Grimm der Isebel; gegen 400 werden 22 6 von Ahab versammelt; 2 Kön. 2 7. 16 wohnen im Gilgal mehr als 50 beisammen. Diese Zahlen beweisen doch für die Stärke der Erregung und des Eifers für den Gott Israels zu der Zeit, da seine Verehrung durch den Ba'al (dem 1 Kön. 18 19 sogar 450 *nᵉbî'îm* zugeteilt werden) gefährdet schien.

Nun ist geltend gemacht worden, daß alle die Stellen, die von einem öffentlichen Auftreten der *nᵉbî'îm* berichten, nicht den Elia- und Elisageschichten, sondern der vorzüglichen alten Ahabs-Quelle (1 Kön. 20 und 22) angehören. Diese wisse nichts von Genossenschaften von *nᵉbî'îm* und ihrer Leitung durch Elia oder

Elisa, wie umgekehrt die Elisageschichten nichts von einem öffentlichen Wirken ihrer *bᵉné nᵉbî'îm*. Die Verschiedenheit beider Quellenschichten muß ohne weiteres anerkannt werden. Aber ihre Berichte schließen einander nicht aus, wenn sie auch wohl eine verschiedene Zeitlage, und zwar die Elisageschichten natürlich eine etwas spätere Zeit, im Auge haben. Höchst beachtenswert ist der Beleg für die Fortdauer der alten Anschauung von den *nᵉbî'îm* in 2 Kön. 9 11. Die Offiziere Jehus bezeichnen den Abgesandten Elisas, der V. 1 ausdrücklich zu den *bᵉné hannᵉbî'îm* gerechnet wird, kurzweg als einen „Verrückten". Dies setzt voraus, daß man von ihm, aber sicher nicht von ihm allein, sondern auch von seinen Standesgenossen, ein ekstatisches Wesen, ja Aeußerungen einer Art von Besessenheit gewohnt war. Daraus ergibt sich, daß trotz aller Milderung im Charakter der späteren *nᵉbî'îm* doch gelegentlich auch ihre alte Natur, wie wir sie aus 1 Sam. 10 5 ff. und 19 19 ff. kennen, wieder zum Durchbruch kam.

Eine letzte Spur von jener alten Auffassung des prophetischen Geistes, die ihn als ein geheimnisvolles Agens denkt, das eine ganze Schar mit sich fortreißt, liegt uns in der Erzählung Num. 11 17. 25 ff. vor. Sie gehört höchst wahrscheinlich der Quelle E und somit wohl noch unserer Periode — der Zeit vor den Schriftpropheten — an. Ein Teil von dem Geiste Jahwes, der auf Mose ruht, reicht hin, 70 von den Vornehmen Israels in einen Zustand der Verzückung zu versetzen. Ja sogar zwei im Lager zurückgebliebene, Eldad und Medad, werden dort von dem Geist Jahwes ergriffen, weil auch sie unter den zur Leitung des Volkes Bestimmten (vergl. V. 17) mit aufgezeichnet waren. Diese Geisteserfüllung für mehr profane Zwecke ist allerdings der ältesten Betrachtungsweise fremd; umgekehrt haben aber die scharenweise vom Geiste Jahwes Ergriffenen eine Analogie nur an den alten *nᵉbî'îm*, so daß ihrer nur im Anschluß an die Besprechung der letzteren gedacht werden konnte.

3. In die Kategorie der ausdrücklich im Dienste Jahwes stehenden Organe des echten Jahwismus gehören ferner die Nasiräer. Der Name (*nāzîr*) wird in der Regel als „der Geweihte" gedeutet. Es ist jedoch fraglich, ob die Verbalformen, auf die man sich dabei beruft, nicht erst von dem Substantiv *nāzîr* abgeleitet sind, dieses selbst aber von *nēzær*, dem (geweihten) Hauptschmuck (häufig von einem Diadem, aber auch von dem

unberührten Haupthaar gebraucht). Dann würde *nāzîr* ursprünglich den Inhaber des unberührten Haarschmuckes bezeichnen, und dafür spricht, daß noch Lev. 25 5. 11 der unbeschnittene, also noch den vollen Blätterschmuck tragende Weinstock gleichfalls *nāzîr* heißt. Dabei soll indes nicht geleugnet werden, daß sich mit *nāzîr* frühzeitig der Begriff „Geweihter" verband; so besonders in der Verbindung „ein Geweihter Gottes" Jud. 13 5. 7. 16 17.

Die wenigen Stellen des AT., die über das Naziräat Aufschluß geben, stimmen alle darin überein, daß es ein Zustand des Gottgeweihtseins ist, der sich in bestimmten Enthaltungen kund gibt. Als solche erscheinen drei: das Nichtbescheren des Haupthaars, die Enthaltung von Wein und berauschendem Getränk und das Vermeiden der Verunreinigung durch eine Leiche. Es fragt sich jedoch sehr, ob diese Bestimmungen stets gleichzeitig maßgebend waren, und ganz besonders auch, wie sich die Verpflichtung auf Lebenszeit zu der Verpflichtung für eine bestimmte Zeit verhält. Die Aussagen müssen also zunächst einzeln untersucht werden.

Das einzige Beispiel eines Nasiräers in den Geschichtsbüchern ist Simson. Denn von Samuel, den man meist auch zu den Nasiräern rechnet, wird 1 Sam. 1 11 nur berichtet, daß seine Mutter vor seiner Geburt gelobt habe, sie wolle ihn für Lebenszeit Jahwe übergeben und kein Schermesser solle auf sein Haupt kommen. Aber das Nichtbeschorensein machte ihn noch nicht zum *nāzîr*. Nach Hes. 44 20 war es auch bei Priestern nichts Ungewöhnliches, und die gleiche Bedeutung wird es auch bei Samuel gehabt haben; jedenfalls wird er niemals als *nāzîr* bezeichnet.

Von Simsons Nasiräat handelt Jud. 13 4—14 und indirekt 16 17 ff. Nach Kap. 13 ist er schon vor seiner Geburt vom Engel Jahwes ausdrücklich zum „Gottgeweihten" bestimmt. Dabei wird seine Mutter — und zwar offenbar für die Zeit vor und während der Schwangerschaft — zur Enthaltung von Wein[1]) und berauschendem Getränk und unreiner Speise verpflichtet; auf ihres Kindes Haupt aber soll kein Schermesser kommen, da er vom Mutterleibe an bis zu seinem Tod ein Gottgeweihter sein soll. Nun ist es aber doch sehr befremdlich, daß die Verpflichtung zur Enthaltung von Wein und Unreinem nicht dem Sohn,

[1]) V. 14 wird das Verbot auf alles ausgedehnt, „was vom Weinstock kommt" (wie Num. 6 4). Doch ist dies wohl ein letzter Zusatz, der sich schon durch seine Stellung v o r dem Hauptverbot als solcher verrät.

dem sie ja auch möglich gewesen wäre, sondern der Mutter auferlegt wird. Anderwärts ist es überall selbstverständlich, daß sich der Nasiräer selbst des Weines enthält. Wir werden dadurch zu der Annahme gedrängt, daß das Weinverbot für die Mutter in V. 4. 7. 13 f. erst nachträglich[1]) eingefügt ist von einem, der sich ein Nasiräat ohne jedes Weinverbot gar nicht vorstellen konnte. Da er aber in den Simsonsgeschichten Jud. 14 f. (vergl. besonders 14 10. 12. 17) keinen Anhalt dafür fand, ergriff er den in Kap. 13 vorliegenden Ausweg.

Somit beruht das Nasiräat Simsons lediglich auf seinem unbeschorenen Haupthaar, und darauf wird in der Tat Jud. 16 17 ff. das stärkste Gewicht gelegt. Von seiner Unversehrtheit hängt seine ungeheure Körperkraft ab, und zwar deshalb, weil mit dem Haar die Gegenwart Jahwes selbst in geheimnisvoller Weise in Verbindung steht. Nach Abscheerung der sieben Locken auf seinem Haupte wird er schwächer und schwächer (V. 19); vergebens sucht er sich frei zu machen, „denn er wußte nicht, daß Jahwe von ihm gewichen war" (V. 20). Das wiedergewachsene Haar aber gibt ihm Kraft zu seiner letzten Tat zum Verderben der Philister.

Nach alledem ist das Nasiräat Simsons ein mit dem unbeschorenen Haupthaar zusammenhängender Zustand des Ergriffenseins vom Geiste Jahwes. Allerdings erscheint der letztere mehrfach als ein latenter, erst bei besonderem Anlaß hervorbrechender; vergl. 13 25. Vom Geist Jahwes übermannt, zerreißt er 14 6 den Löwen, erschlägt er (V. 19) 30 Philister zu Askalon, zersprengt er (15 14 ff.) seine Bande und tötet 1000 Philister mit einem Eselskinnbacken. Es sind also vor allem Krafttaten gegen die Feinde des Volks, zu denen ihn der Geist Jahwes befähigt. Das Nasiräat Simsons erinnert somit an gewisse auch anderwärts vorkommende Erscheinungen, bei denen es sich um Gelübde und Enthaltungen für kriegerische Zwecke handelt[2]). Eine Analogie bilden vor allem die arabischen Krieger, die für die Dauer eines Rachekrieges das Gelübde tun, das Haupthaar ungeschoren zu lassen, nach gelungener Rache aber das Haar im Feuer opfern. Nur daß es sich bei Simson nicht um ein Ge-

[1]) Dies ergibt sich für V. 4 deutlich daraus, daß in V. 5a der Schluß von V. 3 wieder aufgenommen wird.

[2]) Vgl. hierzu vor allem RobSmith, Religion of the Semites², S. 333 f. und Schwally, Semit. Kriegsaltertümer I, 101 ff.

lübde auf Zeit, sondern um eine „ewige Kriegsweihe“ (SCHWALLY) handeln würde. Denn daß er 14 1 ff. mit den Philistern durch Heirat in friedlichen Verkehr treten will, wird V. 4 ausdrücklich auf eine Fügung Jahwes zurückgeführt, „weil er den Philistern gegenüber nach einem Anlaß [zu Feindseligkeiten] suchte“. Auf diesen seinen Lebensberuf ist gleich zu Anfang (13 5b) hingedeutet. In der Tat geht alles, was Jud. 15 von ihm erzählt wird, im Einzelkampf gegen die Philister auf. Daß bei diesem kriegerischen Nasiräat die Enthaltung von Wein nicht in Betracht kommt, wurde schon oben erwähnt. Und daß von der Vermeidung unreiner Speise nicht die Rede sein kann, geht zur Genüge aus 14 8 f. hervor.

Ein ganz anderes Bild von den Nasiräern erhalten wir bei Amos, 2 11 f. „Und ich erweckte etliche von euren Söhnen zu Propheten und von euren Jünglingen zu Nasiräern. — Und ihr gabt den Nasiräern Wein zu trinken und den Propheten befahlt ihr: ihr dürft nicht weissagen!“ Hier beruht also das Nasiräat wesentlich auf dem Weinverbot, und es ist schwerlich anzunehmen, daß das Verbot des Haarscheerens nur deshalb übergangen werde, weil es selbstverständlich gewesen sei. Vielmehr haben wir es bei Amos höchstwahrscheinlich mit einer anderen Form des Nasiräats zu tun, die uns lebhaft an das Gelübde der Rechabiten (s. u. S. 149 f.) erinnert. Ueber Art und Zweck dieses Nasiräats sind wir freilich auf bloße Vermutungen angewiesen. Nur so viel ist aus den Worten des Amos klar — da er die Nasiräer mit den Propheten in Parallele stellt — daß es ein von Jahwe gewollter und seinem Dienst geweihter Stand ist. Den Nasiräer seinem Gelübde der Enthaltung vom Wein abspenstig zu machen, ist ebenso ein religiöser Frevel, wie die Verhinderung des Propheten, das zu verkündigen, was ihm der Geist Jahwes eingibt. Uebrigens ist das Nasiräat hier höchstwahrscheinlich als lebenslängliches gedacht, da das Gleiche auch von dem mit ihm parallelen Prophetentum gilt. Ueber den Zweck der Erweckung zum *nāzīr* werden wir jedoch gänzlich im Dunkeln gelassen. Soll man auch hier an die Bestimmung zum unermüdlichen Krieger Jahwes gegen die Feinde seines Volks (wie etwa die Aramäer) denken? Oder soll die Enthaltung vom Wein (wie bei den Rechabiten) eine stumme Predigt gegen die verführerischen Gaben der Kultur, des Ba·alslandes, sein und eben damit ein beständiger Hinweis auf Jahwe als den Gott Israels? Jedenfalls müssen

wir annehmen, daß sich der *nāzîr* vor und zu Amos' Zeit noch durch irgend welche positiven Leistungen als „Geweihten Gottes" erzeigte.

Im Zusammenhang mit diesen wenigen Zeugnissen für ein geschichtliches Nasiräat ist sogleich noch das gesetzliche Nasiräat in Num. 6 zu besprechen. Der älteste Bestandteil [1]) dieses Gesetzes, V. 2–8, fordert von jedem, Mann oder Weib, der das Gelübde eines Gottgeweihten ablegen will, für die ganze Dauer des Gelübdes strenge Enthaltung von Wein und allem, was vom Weinstock kommt, sowie sorgfältige Bewahrung vor der Verunreinigung durch eine Leiche, selbst die der nächsten Verwandten. Weiter aber hat der *nāzîr* während der Dauer des Weihegelübdes das Bescheeren des Hauptes durchaus zu unterlassen: in ihm vor allem repräsentiert sich nach V. 7 die Weihe seines Gottes. Der Unterschied dieses Nasiräats von dem geschichtlichen springt sofort in die Augen. Die Kennzeichen, die uns Jud. 13 und Am. 2 11 getrennt entgegentraten, sind hier vereinigt; als neue Forderung gesellt sich noch das Verbot der Verunreinigung an einer Leiche hinzu. Neu und sehr auffällig ist auch die Ausdehnung des Nasiräats auf Frauen, während sich sonst die Kultfähigkeit der Frauen auf die Teilnahme an den Opfermahlen zu beschränken scheint. In allen Fällen aber handelt es sich nur um ein Gelübde auf Zeit, nicht (wie bei Simson und wohl auch Am. 2 11) um eine Verpflichtung für Lebenszeit.

Ueber die Bedeutung des Nasiräats im Bereich des Priestergesetzes läßt uns V. 7 nicht in Zweifel. Das Verbot der Verunreinigung gilt sonst nur den Priestern. Doch erleidet selbst bei diesen das Verbot eine Ausnahme (Lev. 21 2), wenn es sich um die nächsten Blutsverwandten handelt. Dagegen gilt das Verbot (Num. 6 11) absolut für den Hohenpriester. Wird nun die gleiche Forderung an den Nasiräer gestellt, so wird diesem damit eine Art von gesteigertem Priestertum zuerkannt, allerdings ein Laienpriestertum und ohne amtliche Befugnisse (die bei einem Weib schon an sich undenkbar wären), aber doch dem wirklichen Priestertum verwandt als ein Zustand erhöhten Gottgeweihtseins. Höchstwahrscheinlich hat das priesterliche Gesetz in dieser Auffassung den erwünschten Ausweg gefunden, die altüberlieferte

[1]) Vgl. zu obiger Analyse von Num. 6 Wurster in ZAW IV (1884), S. 126.

und hochangesehene Institution des Nasiräats, die als lebenslängliche im Priesterstaat keine rechte Stelle hatte, noch immer beizubehalten und in würdiger Weise den Institutionen der nachexilischen Theokratie einzureihen. Wie immer in solchen Fällen ist dabei alles abgestreift, was etwa noch als ein Ueberbleibsel alter naturalistischer oder gar heidnischer Auffassung gelten könnte. Das ungeschorene Haupthaar ist nicht mehr, wie bei Simson, das Medium geheimnisvoller Kräfte und Bürgschaft der unmittelbaren Nähe Jahwes. Vielmehr ist es unantastbar als ein Bestandteil des ganzen, Jahwe geweihten Leibes, ja als ein Hauptkennzeichen dieser Weihe. Auch das Weinverbot, das nach Obigem für den alten Nasiräer eine ganz bestimmte Bedeutung hatte, ist in Num. 6 wohl durch den Hinblick auf das gleiche Verbot für die Priester während ihrer amtlichen Verrichtungen (Lev. 10 9) motiviert zu denken.

Etwas jünger als Num. 6 2—8 sind die Bestimmungen in V. 13—21 über die Ausweihung des Nasiräers nach Ablauf der von ihm gelobten Weihezeit. Außer bestimmten Tieropfern hat er auch das vor der Tür des Heiligtums abgeschorene Haar in das Feuer zu werfen, das unter dem Heilsopfer brennt. Diese Vorschrift darf jedoch nicht dazu verführen, den Kern und Zweck des gesamten Nasiräats in dem Haaropfer zu erblicken (etwa als einer symbolischen Opferung des Leibes in Gestalt der stellvertretenden Opferung eines Teils desselben). Es ist sehr wohl möglich, daß das Haaropfer anderwärts, besonders auf semitischem Boden, eine solche selbständige Bedeutung gehabt hat. Für Num. 6 13 ff. aber hat es eine solche sicher nicht. Vielmehr ist die Verbrennung im Altarfeuer die einfachste Form der Beseitigung dessen, was nun einmal Gott geweiht war und somit nicht wie etwas Profanes behandelt werden durfte. Aehnlich müssen die Teile des Sündopfertiers, die nicht als Opfer auf dem Altar dargebracht werden können, nach Ex. 29 14. Lev. 4 11 f. 21. 6 23, anderwärts verbrannt werden. Daß das Haar des Nasiräers im Altarfeuer verbrannt wird, mag altem Brauche entsprechen; das priesterliche Gesetz behielt diesen bei, ohne damit dem Haar den Charakter eines Opfers zu verleihen. — Als jüngster Bestandteil von Num. 6 ist sicher V. 9—12 zu betrachten: die Bestimmungen für den Fall, daß ein Nasiräer durch einen plötzlichen Todesfall in seiner Gegenwart doch levitisch unrein wird. In diesem Fall ist das geweihte Haar abzuscheeren und nach

Darbringung bestimmter Sühnopfer die Weihe von vorn zu beginnen.

Schon oben wiesen wir auf die enge Verwandtschaft hin, die zwischen dem Weinverbot für die Nasiräer und dem entsprechenden Gelübde der Rechabiten[1]) besteht. Aber auch abgesehen davon sind sie an dieser Stelle zu besprechen, da ihre Stiftung als religiöse Sekte spätestens in die Zeit Jorams, des Sohnes Ahabs, also vor 842 v. Chr., fällt. Wir lesen 2 Kön. 10 15 f., daß der Usurpator Jehu auf dem Wege von Jesreel nach Samarien auf Jonadab, den Sohn [oder Nachkommen des Geschlechts] Rechabs stieß, sich seiner Ergebenheit durch Handschlag versicherte und ihn mit auf seinen Wagen nahm, damit er seine Lust sehe an Jehus Eifern für Jahwe. Aus dieser summarischen Notiz können wir nur vermuten, daß Jonadab ein angesehener Mann war, auf dessen Anschluß Jehu Gewicht legen mußte, und daß er von gleichem Eifer für Jahwe beseelt war, wie Jehu selbst. Zum Glück ist uns an einer viel späteren Stelle eine genauere Auskunft über die Bedeutung jenes Jonadab erhalten geblieben, in Jer. 35. Unter der Regierung Jojakims erhält Jeremia nach dem Einrücken der Chaldäer in Juda (also 602 oder bald darauf) die Weisung Jahwes, die Genossenschaft der Rechabiten in eine Zelle am Tempel zu bringen und ihnen Wein vorzusetzen. Aber die Rechabiten (deren Namen insgesamt mit *jāh* [Jahwe] enden, weigern sich entschieden, Wein zu trinken, und berufen sich auf das Verbot ihres Anherrn Jonadab ben Rechab, der ihnen nicht nur den Weingenuß, sondern auch die Erbauung von Häusern und jede Art von Ackerbau verboten habe. Diesem Verbot seien sie allezeit treu geblieben, und nur der Einfall Nebukadnezars habe sie bewogen, in Jerusalem Zuflucht zu suchen. Jeremia hält sodann den Judäern vor, wie sehr dieses Beispiel treuen Gehorsams gegen Menschengebot sie beschäme, die beständig ihrem Gotte ungehorsam seien. Den Rechabiten aber verkündigt er zum Lohn, daß es ihnen nie an Nachkommen im Dienste Jahwes fehlen werde.

Das letztere zeigt, daß ihre Lebensweise eine Art von Jahwedienst bedeutet. Denn sie ist ein Protest gegen die gesamte Kultur, die mit der Seßhaftigkeit, dem Ackerbau und vor allem mit dem Weinbau zusammenhängt. Das Leben des Nomaden

[1]) Vgl. hierzu: LGautier, „à propos des Récabites", Liberté chrétienne, 15 Juni 1901.

in der Steppe wußte noch nichts von alledem; es war ausschließlich dem Dienste Jahwes geweiht, des Gottes der Wüste, der sich vor allem im Gewitter und in den Kämpfen gegen die Feinde seines Volks offenbarte. Seit man aber die Zelte verlassen und sich alle Vorteile der kanaanitischen Kultur angeeignet hatte, war man nur zu sehr auch den Verführungen zum Opfer gefallen, die sie mit sich brachte, und zwar nicht bloß der Ueppigkeit und Völlerei, sondern auch dem Götzendienst. Eine Rettung von alledem bot nur die entschlossene Rückkehr zu der vorkanaanitischen Lebensweise, der Verzicht auf die trügerischen Güter der Kultur, und man kann nicht zweifeln, daß diese Rückkehr zugleich mit der strengen Beobachtung der ältesten Kultsitten im Dienste Jahwes verbunden war, obschon uns darüber leider nichts überliefert ist. Unter allen Umständen hat dieses älteste Vorbild des Anachoretentums eines ganzen Stammes aus religiösen Beweggründen etwas sehr eigentümliches und Achtung gebietendes; diese Rechabiten dürfen so gut beanspruchen, zu den Organen des genuinen Jahwismus gerechnet zu werden, wie die *nᵉbi'im*. Daß sich gerade dieses Geschlecht zu einem Protest gegen die Kultur des Fruchtlandes berufen fühlte, erklärt sich vielleicht aus 1 Chr. 2 55, wo Hammath, der Stammvater des Hauses Rechab, zu den Kenitern gerechnet wird. Letztere sind nach Jud. 4 11 die Nachkommen Hobabs, des Schwiegervaters Moses. Die Keniter, welche sich Israel beim Auszug anschlossen (Jud. 1 16), blieben auch später Nomaden, teils in der Ebene Jesreel (Jud. 5 24), teils im äußersten Süden des Landes unter den Amalekitern (1 Sam. 15 6). Die Wirksamkeit Jonadabs könnte also darin bestanden haben, daß er den seßhaft gewordenen Teil seines Stammes zum altgewohnten Nomadenleben zurückführte. Bei alledem müßte freilich erst bewiesen sein, daß mit dem „Hause Rechabs" 1 Chr. 2 55 genau dasselbe Geschlecht gemeint ist, wie Jer. 35 2. Nach Neh. 3 14 half ein Malkija, Sohn Rechabs, beim Wiederaufbau der Mauern Jerusalems. Dadurch scheint die Fortdauer der Genossenschaft in der nachexilischen Zeit verbürgt. Wie kann aber dieser Malkija zugleich „der Oberste des Bezirks von Beth-Cherem" heißen, wenn er an dem von Jonadab gebotenen Zeltleben festhielt?

4. Wenn wir an letzter Stelle auch die „Richter" und Könige des alten Israel zu den Organen des genuinen Jahwismus zählen, so ist dies nicht bloß dadurch gerechtfertigt, daß sie alle

(wenigstens bis herab auf David) ausdrücklich von Jahwe zu Führern und Rettern des Volkes erwählt und erweckt sind, sondern vor allem dadurch, daß auch sie mit dem „Geist Jahwes" als einem geheimnisvollen Agens erfüllt und dadurch zu außerordentlichen Taten befähigt sind.

Daß Josua als ein Mann, in dem der Geist ist, von Mose durch Handauflegung zu seinem Nachfolger geweiht wird (Num. 27 18 ff.), berichtet allerdings erst P. Dagegen wissen schon die alten Heldengeschichten im Richterbuch und nicht erst der Urheber des jetzigen Schemas in diesem Buch (z. B. 3 10), daß der Geist Jahwes in jenen Helden mächtig war; so in Gideon (6 34), in Jephtha (11 29) und häufig in Simson (s. o. S. 144 ff.).

Bei den Königen aber ist die Geistesmitteilung durch die Salbung [1]) vermittelt. Sie wird ausdrücklich berichtet bei Saul (1 Sam. 10 1), bei David (2 Sam. 2 4; die Salbung Davids durch Samuel 1 Sam. 16 13, ist ein später Midrasch), bei Salomo (durch Zadok 1 Kön. 1 39), bei Jehu (2 Kön. 9 6). Aus letzterer Stelle wie aus 1 Sam. 10 1 ergibt sich, daß die Salbung nicht in einem bloßen Bestreichen, sondern im Ausgießen des Salböls auf das Haupt bestand. Unter den mannigfachen Deutungen dieser symbolischen Handlung hat die das Meiste für sich, die von der Oellibation ausgeht. Auch diese bestand in einem Uebergießen (z. B. des heiligen Steins von Bethel, Gen. 28 18. 31 13) und verleiht dem gesalbten Gegenstand den Charakter des Geweiht- und Sakrosankt-Seins. Beides tritt auch als Wirkung der Salbung zum König deutlich hervor. Als ein Jahwe Geweihter heißt der König häufig „mein Gesalbter" oder „sein [Jahwes] Gesalbter" oder auch „der Gesalbte Jahwes", d. h. der durch die Salbung in besonderem Maße ihm Zugeeignete, Geweihte. Eben dadurch ist der König sakrosankt, und es ist daher ein schweres Verbrechen, „die Hand an den Gesalbten Jahwes zu legen" (1 Sam. 26 9. 11. 23 in bezug auf Saul; 2 Sam. 19 22 in bezug auf David). Für einen Weiheritus, analog der Oellibation, spricht übrigens noch der Umstand, daß die Salbung mit „heiligem" (d. h. auch sonst im Kultus verwendeten) Oel erfolgt; vgl. z. B. Ps. 89 21 in bezug auf David. In der Tat nimmt Zadok 1 Kön. 1 39 nicht ein, sondern das (mit heiligem Oel gefüllte) Oelhorn aus dem Zelte (der heiligen Lade) zur Salbung Salomos, und 2 Kön. 9 1 über-

[1]) Vgl. hierzu Weinel, Maschach und seine Derivate. in ZAW XVIII (1898), S. 1 ff.

gibt Elisa dem Propheten ein Oelgefäß zur Salbung Jehus, so daß auch hier die Verwendung eines beliebigen profanen Gefässes ausgeschlossen erscheint. Im PC endlich ist die Salbung der heiligen Geräte Ex. 30 26 ff. deutlich ein Weiheakt, und in bezug auf die Priester steht mehrmals „salben" und „weihen" parallel (Lev. 8 10 f. u. a.).

Mit der Weihe und Sakrosankt-Erklärung ist jedoch die Wirkung der Salbung der Könige nicht erschöpft. Sie ist zugleich Mitteilung des Geistes Jahwes. Dies ergibt sich deutlich bereits aus dem Bericht über die Salbung Sauls. Unmittelbar nach dieser kündigt Samuel dem Saul an (1 Sam. 10 5 ff.), daß bei seiner Begegnung mit den *nᵉbî'îm* zu Gibea der Geist Jahwes über ihn kommen und er sich in einen anderen Mann verwandeln werde. So geschieht es in der Tat, aber nicht etwa nur, weil Saul durch das Beispiel der *nᵉbî'îm* angesteckt wird: sondern der Geist Jahwes ist seit der Salbung bereits in ihm[1]) und wartet nur auf einen äußeren Anlaß, sich zu offenbaren. c. 11 6 ist es ein anderer Anlaß, aber mit derselben Wirkung. Die Schwermut Sauls wird 16 14 dadurch motiviert, daß der (bei der Salbung ihm verliehene) Geist Jahwes von ihm gewichen war und ihn statt seiner ein — gleichfalls von Jahwe ausgegangener — „böser Geist" quälte.

Für das hohe Alter der Salbung und ihre Uebernahme von den Kanaanitern spricht wohl ihre Erwähnung in den Briefen von Tell-el-Amarna[2]). Es fragt sich jedoch, ob sie nicht auf dem Boden des Jahwismus eine andere, tiefer religiöse Deutung erfahren hat. Zwar ist wohl auch hier die Wirkung des Oels ursprünglich nicht bloß als eine symbolische, sondern als eine unmittelbare, physische gedacht, ja als die Herstellung einer sakramentalen Gemeinschaft zwischen der Gottheit, der das heilige Oel geweiht ist, und dem damit Gesalbten[3]). Mag diese Auffas-

[1]) Der Verfasser des Midrasch in c. 16 1 ff. hat dies richtig verstanden, wenn er V. 13 unmittelbar nach der Salbung den Geist Jahwes über David kommen läßt „von dem Tage an und weiterhin".

[2]) Vgl. HWinckler, Die Thontafeln von Tell-el-Amarna (Berlin 1896), S. 99 (Brief 37, von Ramman-nirari an den Pharao), Zeile 4: Siehe, als Manaḫbi(r)ia, König von Aegypten, . . . meinen Großvater in Nuḫaššī als König einsetzte und Oel auf sein Haupt goß, etc.

[3]) Weinel a. a. O. S. 54: „Indem der Priester am heiligen Ort geweihtes Oel dem König aufs Haupt gießt, überträgt er Heiligkeits-Stoff und -Charakter auf ihn und läßt ihn teilnehmen an Jahwes übermächtigem Leben."

sung bereits von den Kanaanitern entlehnt sein: spezifisch israelitisch ist sicher die Verbindung der Salbung mit der Mitteilung des Geistes Jahwes; sie stimmt aufs beste zu der Idee vom Geiste Jahwes als dem allseitig schöpferisch wirkenden, besondere Kräfte erzeugenden Prinzip, — einer Idee, deren vielseitige Ausbildung und Verwertung wir ohne Zweifel nur dem Jahwismus zu verdanken haben.

Klar ist, daß eine derartige Auffassung und religiöse Wertung der Salbung des Königs gar nicht hätte Platz greifen können, wenn nicht das Königtum wenigstens zu Anfang als ein Segen, eine Gnadengabe Jahwes beurteilt worden wäre [1]). Und dies ist in der Tat der Standpunkt der alten Quellen. Mag auch der „Königsjubel" Num. 23 21 richtiger auf Jahwe als auf den irdischen König bezogen werden, so bleibt doch das wichtige Zeugnis 1 Sam. 9 15 f. Darnach hat Jahwe selbst dem Samuel die Salbung Sauls befohlen: „er wird mein Volk aus der Gewalt der Philister befreien; denn ich habe auf die Bedrückung meines Volkes geachtet, da sein Hilferuf zu mir gelangt ist". Es mußten sehr schlimme Erfahrungen mit dem Königtum vorangegangen sein, ehe diese Auffassung von der ganz andersartigen verdrängt werden konnte, die uns in der späteren Quelle (1 Sam. 8. 10 17 ff. 12) vorliegt. Ihr gilt das Königtum als eine Verleugnung Jahwes, des wahren Königs, ein Abfall von dem Grundsatz, den nach Jud. 8 22 f. dereinst Gideon geltend gemacht hatte. Nur mit äußerstem Widerstreben hatte Samuel dem frevelhaften Verlangen des Volks nach einem König zuletzt nachgegeben — Jahwe selbst befahl es ihm — aber nicht ohne die Ankündigung, daß sie dereinst vergeblich aufschreien würden wegen des Königs, den sie sich doch selbst erkoren. Die alte Auffassung kennt, wie gesagt, solche Bedenken noch nicht. Jahwe selbst hat nach ihr das Königtum gewollt; allerdings hat auch er selbst das Unglück der Reichsspaltung verhängt. Denn in seinem Namen hat der Prophet Ahia von Silo Jerobeam dem I. die Loßreißung der 10 nördlichen Stämme von Juda angekündigt. Ahia vertritt hier als Ephraimit naturgemäß den Standpunkt, der nachmals im nördlichen Reich herrschte: der eigentliche Erbe des Reiches Davids und Salomos ist das Reich der Zehnstämme, dem daher auch der

[1]) Vgl. hierzu JBöhmer, Gottesgedanken in Israels Königtum. Gütersloh 1902. — KBudde, Die Schätzung des Königtums im A. T. Marburg 1903.

Gesamtname Israel verblieb. Von ihm hat sich Juda getrennt; daher die Bitte im ephraimitischen Segen Moses (Deut. 33 7): Erhöre, Jahwe, das Rufen Judas und bringe ihn zurück zu seinem Volk! Dagegen liegt uns das Urteil der Judäer über die Reichsspaltung in Jes. 7 17 vor: es war ein Unglück, eine Zeit schwerster Bedrängnis für Juda, als Ephraim von Juda abtrünnig ward.

Am Schluß dieser Uebersicht über die Organe des genuinen Jahwismus mag noch auf eine Tatsache hingewiesen werden, die einen wesentlichen Unterschied zwischen der Religion Israels auch auf dieser Stufe und den so vielfach nahe verwandten anderen Volksreligionen begründet. Abgesehen von den Priestern, deren Salbung und somit Geisteserfüllung für die vorexilische Zeit nicht zu erweisen ist, werden alle anderen Organe Jahwes durch die Einwirkung seines Geistes zur Ausübung ihres Berufs befähigt. Eine solche Einwirkung auf Seher und Propheten, die sie in einen ekstatischen Zustand versetzt, kennt das Heidentum auch. Aber es kennt nicht die Einwirkung des Geistes Gottes, die den ‚Mann Gottes" treibt, auch ungerufen vor Könige zu treten und durch scharfe Verurteilung ihrer Sünde der beleidigten Gerechtigkeit und Sittlichkeit Genugtuung zu verschaffen. Dadurch werden Nathan und Elia Vorläufer der eigentlichen Propheten und beweisen lange vor diesen, daß Jahwe immer und für alle Glieder seines Volks ein unbedingt sittliches Wesen ist; dies zu erkennen und allem Volke einzuschärfen ist die Hauptaufgabe derer, die der Geist Jahwes zu seinen Organen gemacht hat. Abermals müssen wir fragen: ist etwas ähnliches denkbar in der Religion eines Kemosch oder Milkom?

§ 12. Kultus und Sitte.

Zur Literatur: HWinckler, Die Gesetze Hammurabis, Königs von Babylon um 2250 v. Chr. (deutsche Uebersetzung). 3. Aufl. Leipzig 1903. — FrBohn, Der Sabbat im A. T. und im altjüdischen relig. Aberglauben. Gütersloh 1903. — Oort, Das israelit. Pfingstfest. Theol. Tijdschr. 1904, S. 481 ff. — FrvHummelauer, Beitrag zum Gebrauch des Loses bei den Hebräern. Bibl. Ztschr. 1904, 3, S. 254—258. — CMommert, Menschenopfer bei den alten Hebräern. Leipzig 1905. — JMeinhold, Sabbath und Woche im A. T. Göttingen 1905. — BDEerdmanns, Das Mazzothfest. Festschr. für Nöldeke, S. 671—679. — GForster, Die Neumondfeier im A. T. Ztschr. f. wiss. Theol. 49, 1 (1906), S. 1—17. — PStengel, Opferblut und Opfergerste. Herm. 41, 2, S. 230—246. — SSudhaus, Lautes und

leises Beten. Archiv f. Rel.-Wiss. 9, 2 (1906), S. 185—200. — FrBennewitz, Die Sünde im alten Israel. Leipzig 1906. — JHehn, Siebenzahl und Sabbath bei den Babyloniern und im A. T. Leipzig 1907. (Leipz. Semitist. Studien.) — HGrimme, Das israelit. Pfingstfest und der Plejadenkult. Paderborn 1907. — RKittel, Studien zur hebr. Archäologie und Rel.Gesch.: I. Der heil. Fels auf dem Moria u. seine Altäre. II. Der primitive Felsaltar u. seine Gottheit. III. Der Schlangenstein im Kidronthal bei Jerusalem. IV. Der Kesselwagen des salomon. Tempels. (Beitr. zur Wissenschaft vom A. T. Heft 1.) Leipzig 1898. — EdMahler, Der Sabbath. ZDMG 1908. I. S. 33—79. — HansMeinhold, Die Entstehung des Sabbaths. ZatW 1909, 2. S. 81—112. — EMader, Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker. (Diss.) Freiburg i. B. 1909. — JHehn, Der israelit. Sabbath. 1. und 2. Aufl. (Bibl. Zeitfragen gemeinverst. erörtert II 12.) Münster i. W. 1909. — AJeremias, Urim u. Tummim. Ephod. Teraphim. The Hilprecht Anniversary Volume. Leipzig 1909, S. 223—242.

In betreff des Kultus wurden Veränderungen gegenüber der vorigen Periode höchstens durch die bereits oben besprochene Uebernahme der alten kanaanitischen Heiligtümer herbeigeführt. Als Kultusstätte, was für diesen Zeitraum gleichbedeutend ist mit Opferstätte, dienen „Höhen“ (hebr. *bāmôt*)[1]), d. h. zunächst die in der Nähe der Ortschaften gelegenen Hügel und Anhöhen (so z. B. 1 Sam. 9 13. 10 5), dann aber auch Opferstätten auf eigentlichen Bergen, wie dem Oelberg, dem Karmel, dem Thabor; sie alle werden gelegentlich als Kultstätten erwähnt. Daher bezeichnen die Aramäer 1 Kön. 20 23 Jahwe als einen „Gott der Berge“, den man mit Erfolg nur in der Ebene bekämpfen könne (vgl. auch Gen. 22 14, falls dort zu übersetzen ist: auf dem Berge erscheint Jahwe). Daß zu einer vollständigen Kultstätte außer dem Altar auch ein Malstein und eine Aschera, d. i. ein heilger Pfahl, gehörte, war offenbar schon vorkanaanitische Kultsitte; (vgl. darüber oben S. 27 f.). Da die Gegenwart der Gottheit durch die Maṣṣebe verbürgt war, bedurfte es nicht notwendig eines „*bēṯ ʾᵉlōhîm*“, d. h. einer Behausung des Gottesbildes. Solche „Höhentempel“ erscheinen zwar öfter in dem Sündenregister Israels bei den Späteren (1 Kön. 13 32. 2 Kön. 17 29. 32. 23 19), werden aber in alter Zeit (als Mittel der Gewinnung von Orakeln!) auch ausserhalb des Zusammenhangs mit den „Höhen“ erwähnt. Dagegen gedenkt 1 Sam. 9 22 einer *liškāh*, d. h. eines gezimmerten Saals bei der Opferstätte, in dem man die Opfermahlzeit ver-

[1]) Vgl. dazu Piepenbring, Histoire des lieux de culte et du sacerdoce en Israel (Revue de l'hist. des religions, Juill.-Aug. 1891); vGall, Altisrael. Kultstätten. Gießen 1898 (eine Erörterung von 106 Namen).

zehrte. Daß übrigens *bāmāh* auch das auf der Höhe errichtete Heiligtum bezeichnen konnte, geht daraus hervor, daß oft (1 Kön. 11 7. 14 23 etc.) von einem Erbauen, aber auch (2 Kön. 23 8) von einem Zertrümmern der *bāmôṯ* die Rede ist. Letztere Stelle zeigt übrigens, daß eine *bāmāh* auch in einer ganz geringen (künstlichen) Anhöhe bestehen konnte, da sonst nicht von *bāmôṯ* am Eingang des Tores des Stadthauptmanns Josua die Rede sein könnte. Andrerseits lehrt 2 Kön. 23 15, daß die *bāmāh* nicht identisch ist mit dem Altar. Der letztere kann, wie Ex. 20 24 ff. zeigt, beliebig aus Erde (d. h. wohl aus Rasen) oder aus Steinen errichtet sein; nur dürfen diese zur Vermeidung der Entweihung nicht mit eisernen Werkzeugen bearbeitet sein. Ebensowenig darf man auf Stufen zum Altar emporsteigen, da man sich sonst unziemlich entblößen könnte. Beide Bestimmungen sind offenbar ein Protest gegen eingerissene Neuerungen zu Gunsten alter einfacher Kultsitten, die noch keinen Einfluß der Kunst und höheren Kultur auf den Kultus kannten. Uebrigens ist Ex. 20 24 ff. ein unwiderlegliches Zeugnis dafür, daß den Urhebern des Bundesbuchs die Forderung e i n e s Zentralheiligtums absolut unbekannt war [1]).

Den Mittelpunkt des Kultus bildeten nach wie vor die Opfer. Die ursprünglichste Bedeutung derselben (vgl. darüber o. S. 20 ff.), die sakrale Gemeinschaft der Opfernden mit der Gottheit und unter einander, kommt in dieser Periode nur noch in Gestalt der gemeinsamen Opfermahle [2]) zum Ausdruck. Für solche liefern 1 Sam. 1 4 ff. und 9 12 ff. instruktive Beispiele. Nach letzterer Stelle sind die Teilnehmer an dem Opfermahl, ungefähr 30 Personen, besonders geladen; dem Essen geht V. 13 ein Seg-

---

[1]) Den handgreiflichen Widerspruch mit der entgegengesetzten Forderung des Deut. sucht der MT Ex. 20 24 durch die Lesart *bᵉḵol-hammāqôm*, „an dem ganzen Ort“ zu beseitigen, als handle es sich doch um e i n Zentralheiligtum. Der ganze Kontext fordert jedoch *bᵉḵol-māqôm*, „an jedem Ort“, und so lasen noch die Sept.

[2]) Sie heißen bald einfach *zᵉḇāḥîm*, d. i. [zum Mahle dienende] Schlachtopfer (Ex. 18 12. 2 Sam. 15 12 u. a.) oder *šᵉlāmîm* Ex. 20 24. 1 Sam. 11 15 u. a., vollständig aber *zᵉḇāḥîm šᵉlāmîm*, d. h. Schlachtopfer in Gestalt von Schelamim = Opfern, Ex. 24 5 u. a. Die Bedeutung des letzteren Namens (Sing. *šælæm* nur Am. 5 22) ist noch immer streitig. Man hat die Wahl zwischen der Deutung „Friedens- [Heils-]opfer“ d. h. Bezeugung des Friedensstandes gegenüber der Gottheit, oder „Erstattungs- (also Dank-)Opfer“.

nen, also eine Art Tischgebet Samuels voran. Nach 1 Sam. 2 13 f. schlachtete der Opfernde selbst und kochte das Fleisch: doch konnte von diesem selbst der Anteil für den Priester erst dann genommen werden, wenn der Anteil Jahwes, das Fett, auf dem Altar angezündet war. Von der Sprengung des Bluts an den Altar ist an dieser Stelle keine Rede. Sie ist aber zweifellos als selbstverständlich vorausgesetzt: jedenfalls wird das Essen des Fleisches mit dem Blute 1 Sam. 14 32 f. als ein schwerer Frevel betrachtet. Wie Fett und Blut der Mahlopfer fällt auch das Brandopfer oder Ganzopfer durchaus unter den Gesichtspunkt der erfreuenden Gabe und zwar der Speisedarbietung. Sehr deutlich tritt dies hervor in dem Opfer, das Gideon Jud. 6 18 ff. dem Engel Jahwes darbringt. Er nennt es mit dem alten Namen für jede Art von Opfern eine *minḥāh*, d. i. Gabe (vgl. Gen. 4 3 ff.). Sie besteht in einem Ziegenböckchen und ungesäuertem Kuchen von einem Epha (ca. 40 Litern!) Mehl. Das gekochte Fleisch legt Gideon in einen Korb und tut die Brühe in einen Topf. Sodann legt er auf Geheiß des Engels Jahwes Fleisch und Kuchen auf einen Stein (dieser vertritt, wie 1 Sam. 14 33, die Stelle des Altars!) und übergießt beides mit der Brühe. So ist das Mahl fertig angerichtet und wird von dem aus dem Felsen hervorschlagenden Feuer verzehrt. Ebenso bringt Manoah Jud. 13 19 dem Engel Jahwes ein Ziegenböckchen samt Zukost auf dem Felsen (V. 20 heißt er Altar) als Brandopfer (V. 23) dar. Beide Opfer, das Gideons wie das Manoahs, wären nach dem Ritual des PC undenkbar; um so mehr dürften sie den Opferbräuchen in der Zeit des Erzählers entsprechen.

Uebrigens waren Brandopfer in diesem ganzen Zeitraum seltener, wenn sie auch bei ganz besonderen Anlässen in sehr großer Zahl dargebracht wurden. So opfert Salomo 1 Kön. 3 4 nach seiner Thronbesteigung auf der „großen Höhe“ bei Gibeon 1000 Brandopfer und muß bei der Tempelweihe (8 64) den mittleren Teil des Vorhofs zur Opferstätte weihen, weil der Altar nicht alle die Brandopfer und das Fett der Mahlopfer zu fassen vermag. Weitere Opferarten werden (abgesehen von den allezeit dargebrachten Fruchtopfern, Ex. 23 19, zu denen auch das im Heiligtum regelmäßig erneuerte „Schaubrot“ gehört, 1 Sam. 21 5. 7) in diesem Zeitraum nicht erwähnt [1]). Wie Gen. 8 20 zeigt,

[1]) 1 Sam. 6 3 ist *'āšām* nicht ein „Schuldopfer“ im Sinne des PC. und 2 Kön. 12 17 ist gleichfalls nicht von eigentlichen Schuld- und Sünd-

dient das Brandopfer auch als Dankopfer; nach 1 Sam. 7 9 (in Gestalt eines Milchlamms) als Sühn- und Bittopfer. Denselben Charakter tragen die Brandopfer, die von Saul 1 Sam. 13 9 f. (neben Heilsopfern) als Inaugurationsopfer vor Beginn des Feldzugs gegen die Philister gebracht werden, und das Opfer Davids auf der Tenne Arawnas (2 Sam. 24 22 ff.). Dagegen dienen 1 Sam. 3 14 (Schlachtopfer und *minḥāh*) und 26 19 (*minḥāh*) allgemeinere Namen zur Bezeichnung von Sündopfern. — Ueber die in diesen Zeitraum fallenden Menschenopfer vgl. oben S. 22 f.; über die auch für diese ganze Periode geltende Bedeutung der heiligen Lade S. 51 ff.; über die Institution des Bannes S. 24 ff.

Aeußerst spärlich ist die Erwähnung von Festzeiten — ein Beweis dafür, daß auch in diesem Punkte mehr die Sitte maßgebend war als gesetzliche Bestimmungen. Zwar ist nicht zu bezweifeln, daß schon die älteste Gestalt des Dekalogs ein Ruhegebot für den Sabbath enthielt (vergl. auch Ex. 34 21 in dem sogen. jahwistischen Dekalog), aber es ist bemerkenswert, daß es uns im Bundesbuch (Ex. 23 12; vergl. auch Deut. 5 12) nicht mit religiöser, sondern mit humanitärer Begründung entgegentritt, aus der Sorge für die Erholung von Rind und Esel, Sklave und Fremdling. In derselben Quelle (Ex. 23 10 f. findet sich bereits ein Ansatz zu der Feier eines Sabbathjahres: je im 7. Jahre sollen Aecker, Weinberge und Oelgärten — jedoch offenbar nicht gleichzeitig, sondern jedesmal, wenn an sie die Reihe kommt — brach liegen bleiben, damit der freiwillige Ertrag den Armen und den Tieren des Feldes zugute komme. Auch hier ist also die Begründung eine humanitäre, nicht eine religiöse.

Neben dem Sabbath hat (und zwar weit über unsere Periode hinaus) vor allem der Neumond festliche Bedeutung. Aus 1 Sam. 20 5 ff. und 24 ff. ersieht man, daß der Neumond sogar zweitägig durch ein gemeinsames Opfermahl gefeiert wurde, und zugleich, daß man an einem Neumond gern die Jahresopfer ganzer Geschlechter veranstaltete. 2 Kön. 4 23 aber wird vorausgesetzt, daß man Sabbathe und Neumonde (wo Reittiere zur Verfügung standen) gern zu Reisen zur Befragung von Gottesmännern benutzte. Uebrigens lehrt Am. 8 5, daß an den Sabbathen

---

opfern, sondern von einem Geldbetrag die Rede, der den Namen *'āšām* oder *ḥaṭṭā't* führt.

und Neumonden nicht bloß die Feldarbeit, sondern auch Handel und Wandel ruhte.

Die drei regelmäßigen Jahresfeste sind uns — etwa abgesehen vom Herbstfest — für unsere Periode eigentlich nur durch die gesetzlichen Bestimmungen im Bundesbuch (Ex. 23 14 ff.) und — in fast gleichlautendem Text — Ex. 34 18 ff. bezeugt. Darnach sollen alle Männer dreimal im Jahre vor Jahwe, d. h. an irgend einem Heiligtum, mit Gaben erscheinen, und zwar 1. am Fest der ungesäuerten Brote (*maṣṣôt*), das siebentägig im Monat Abib, dem Aehrenmonat, zu feiern ist. Hier ist also der Pesach-Tag in das Mazzoth-Fest mit eingerechnet (vergl. über die ursprüngliche Bedeutung beider oben S. 31 ff.); doch zeigt 34 19 f. die Vorschrift über die Darbringung der Erstlinge vom Vieh, daß in diesem Gesetz vorher auch vom Pesach die Rede gewesen sein muß[1]). Die Betonung des Monats Abib als des Monats des Auszugs aus Aegypten ist der erste Ansatz zu einer theokratischen, d. h. religionsgeschichtlichen Motivierung des Festes. 2. am Wochenfest (d. h., wie sich aus Deut. 16 9 ergibt, 7 Wochen nach dem Beginn der [Gersten-]Ernte) als dem Fest der Erstlinge der Weizenernte. 3. am Herbstfest, dem Fest der Obst- und Weinlese, am Ausgang des Jahres. Wochenfest und Herbstfest waren als reine Erntedankfeste erst in Kanaan möglich. Eine Spur der Entlehnung dieser Feste von den Kanaanitern findet sich Jud. 9 27, wo das Fest der Weinlese unter dem Namen *hillûlîm*, d. i. jubelnder Lobpreis, von den heidnischen Sichemiten gefeiert wird. Geschichtlich bezeugt ist uns auch für Israel nur das Herbstfest (Jud. 21 19 ff., wo es von den Jungfrauen Silos durch Reigentänze in den Weinbergen gefeiert wird, und höchstwahrscheinlich auch 1 Sam. 1 3). Dieses heißt daher öfter kurzweg das Fest, und zwar nicht bloß in den alten Stellen Jud. 21 19. 1 Kön. 8 2 (65?), sondern sogar noch Hes. 45 25. Eine Datierung der Feste findet (abgesehen von der allgemeinen Ansetzung des Frühlingsfestes im Monat Abib) noch nicht statt[2]). Man richtete sich, wie dies für Erntefeste natür-

[1]) Nachträglich erscheint *pæsaḥ* noch Ex. 34 25 in der Bestimmung, daß das Fleisch des Pesachopfers nicht bis zum andern Morgen aufbehalten werden soll. Es ist jedoch nicht ersichtlich, ob damit das Fleisch des Passah-Lammes gemeint ist.

[2]) Wenn 1 Kön. 12 32 Jerobeam dem I. Schuld gegeben wird, daß er am 15. Tage des 8. Monats ein Fest eingerichtet habe, in der Weise des

lich ist, nach den Anforderungen, die Wetter und Klima mit sich brachten, und feierte darnach die Feste in den verschiedenen Gegenden zu verschiedenen Terminen. Dafür spricht die überaus häufige Wendung „ein Fest ausrufen", d. h. durch Ausrufen des Termins zur Begehung des Festes einladen. Für die selbstverständlichen Termine Sabbath und Neumond kam ein solches Ausrufen in Wegfall.

Daß die Feste in alter Zeit ausnahmslos Freudenfeste waren, geht aus zahlreichen Aussagen hervor. Festfeier und Sichfreuen vor Jahwe sind gleichsam identische Begriffe. Daß die Opfermahlzeiten, die (samt den Reigentänzen Ex. 32 6. Jud. 21 21; anderer Art ist der kultische Tanz unter Musikbegleitung 2 Sam. 6 5) den Höhepunkt des Festes bildeten, leicht zu Ausschreitungen führten, bezeugt der Verdacht Elis (1 Sam. 1 13) und die starke Rüge Jesajas (28 7 f.). Noch schlimmer war, daß mit den Festen auch unzüchtige Kultsitten von den Kanaanitern übernommen wurden. Hos. 4 13 f. stehen Unzucht und Ehebruch in deutlichem Zusammenhang mit den Opfermahlen beim Höhenkult unter allerlei Bäumen, und Am. 2 7 geht (wie Hos. 4 14) ebenso deutlich auf das Unwesen der sog. *qᵉḏešôṯ* oder Geweihten [Dirnen], die sich nach einer bei den heidnischen Semiten weit verbreiteten Sitte zu Ehren der Gottheit prostituierten. Nicht minder häufig werden auch männliche Hierodulen (*qᵉḏēšîm*) erwähnt. Es kann leider nicht geleugnet werden, daß der Wahn, derartiges vertrage sich sogar mit dem Jahwismus, in Israel trotz des scharfen Protestes der Propheten und des Gesetzes ziemlich verbreitet gewesen sein muß. Zwar wird 1 Kön. 15 12 dem König Asa nachgerühmt, daß er die *qᵉḏēšîm* (die 1 Kön. 14 24 schon für die Zeit Rehabeams bezeugt werden) aus Juda vertrieben habe. Doch ist nicht nur unter Josaphat 1 Kön. 22 47 von ihnen noch die Rede, sondern auch von Josia wird berichtet, daß er (623!) die Behausungen der *qᵉḏēšîm* abgebrochen habe, die sich am Tempel Jahwes befanden. Letztere Angabe läßt doch unmöglich eine andere Deutung zu, als daß dieses Unwesen im Zusammenhang mit dem Jahwekult stand. Das Verbot Deut. 23 18 könnte zur Not auf *qᵉḏēšîm* und *qᵉḏēšôṯ* im Dienst einer heidni-

Festes in Juda, so ist streitig, ob damit gesagt sein soll, daß man damals auch in Juda das Herbstfest im 8. (statt wie später im 7.) Monat feierte. Die Ansetzung am 15. Tage (wie im PC!) dürfte erst von dem Urheber dieser Notiz stammen.

schen Gottheit bezogen werden; aber V. 19 lehrt deutlich, daß es nichts Ungewöhnliches war, den Verdienst dieser männlichen (hier „Hund" genannten) und weiblichen Hierodulen als Weihgeschenk in den Tempel Jahwes zu bringen. Dies wäre ganz widersinnig, wenn sie als im Dienste eines anderen Gottes stehend zu denken wären.

Außerhalb des eigentlichen Kultus steht der Verkehr mit der Gottheit durch das Suchen und Erlangen eines Orakels. Schon oben (S. 95 f.) war von dem Zusammenhang der Gottesbilder, des *ēpôd* und *t'rāpîm*, mit dem Orakelwesen die Rede. Fraglich ist, ob mit dem Ephod schon damals die *'ûrîm* und *tummîm* in unzertrennlichem Zusammenhange standen (wie Ex. 28 30, wo sie in der Orakel-Tasche auf dem Ephod oder Schulterkleid des Hohenpriesters liegen). Die Bedeutung dieser Namen ist ebenso streitig, wie die Beschaffenheit der damit bezeichneten Lose. Nur das steht fest, daß die *'ûrîm* und *tummîm* schon in alter Zeit das heilige, nur von Priestern gehandhabte Los darstellen: Deut. 33 8. 1 Sam. 14 36. 41. 28 6 (wo *'ûrîm* sicher nur Abkürzung für das vollständige *'ûrîm* und *tummîm* ist, wie Num. 27 21 in P). Für die Vermutung, daß *'ûrîm* eine Bejahung der Frage (besonders auch der Schuldfrage) ausdrückte, *tummîm* aber eine Verneinung, spricht 1 Sam. 14 41, wo statt des verderbten MT mit Sept. zu lesen ist: „wenn diese Verschuldung an mir oder meinem Sohne Jonathan haftet, ... so laß Urim erscheinen; haftet sie aber an deinem Volk Israel, so laß Thummim erscheinen". Was die Beschaffenheit dieser Lose betrifft, so hat man wohl an Steinchen zu denken (vergl. *gôrāl*, Los, eigentlich aber, wie das Arabische zeigt, „Kies, Steinchen"), die in einer Urne geschüttelt wurden, bis eines „herauskam" (Jos. 19 1 ff.). Für den Empfang des Orakels war ein Zustand der Gottwohlgefälligkeit Bedingung. Gegenüber dem, der unter dem Druck einer ungesühnten Schuld steht, schweigt das Orakel, auch wenn er sich die Schuld gar nicht selbst zugezogen hat; so gegenüber Saul 1 Sam. 14 37 f. (wegen der Verschuldung Jonathans) und 28 6 (Saul befragt Jahwe, aber Jahwe antwortet ihm nicht, weder durch Träume, noch durch die *'ûrîm*, noch durch die Propheten). Denn der mit einer Schuld Behaftete ist so gut wie ein Unreiner, und ein solcher ist an sich von dem Nahen zu Gott und der Berührung gottgeweihter Dinge ausgeschlossen. Wie weit solche Reinheitsvorschriften (auch ohne ein

geschriebenes Gesetz!) hinaufreichen, ersehen wir aus den zufälligen Erwähnungen 1 Sam. 20 26, wonach der Zustand der Unreinheit die Beteiligung am Neumond-Opfermahl ausschloß, und 21 5 ff., wo die geschlechtliche Enthaltung Bedingung für den Genuß heiligen Brotes ist[1]). Wie tief derartige, durch die religiöse Sitte gebotenen Rücksichten in das tägliche Leben einschnitten, wird durch nichts besser illustriert, als durch den Sprachgebrauch, die männliche Bevölkerung in Kultfähige und Ausgeschlossene einzuteilen[2]) und durch die Nennung beider ihre Totalität hervorzuheben (1 Kön. 14 10. 21 21. 2 Kön. 9 8. 14 26. Deut. 32 36).

In betreff der Sittlichkeit dieses Zeitraums ist abermals auf das zu verweisen, was wir oben S. 38 über die Macht der Sitte in der ältesten Zeit zu bemerken hatten. Wenn aber bereits dort vorausgesetzt werden mußte, daß die Sitte nicht gänzlich außer Zusammenhang mit der Religion stand, so gilt dies in erhöhtem Maß von dem Zeitraum vor den Schriftpropheten. Es ist höchst bezeichnend, daß Nathan 2 Sam. 12 14, nachdem er als der Mund des beleidigten Volksgewissens David wegen seiner Verbrechen zur Rede gestellt hat, die eigentliche Schuld des Königs darin findet, daß er durch sein Tun Jahwe Verachtung bewiesen habe[3]). Dies erfordert, obgleich ihm auf sein Sündenbekenntnis hin bereits Vergebung zugesagt ist, den Tod des Kindes der Bathseba als Sühne.

Aus vereinzelten Taten der Leidenschaft kann um so weniger auf den allgemeinen Stand der Sittlichkeit geschlossen wer-

---

[1]) Vgl. hierzu JCMatthes, De begrippen rein en onrein in het O. T. in ThTijdschr. XXXIII, 293 ff. (es sind nach ihm „Kultusbegriffe", eine Antwort auf die Frage: wie bin ich fähig, Jahwe zu dienen?).

[2]) Diese Deutung von *'āsûr w'ᵉ'āzûb* (eig. „gehemmt und freigelassen") bei RobertsonSmith, Rel. of the Semites², S. 456: „he who is under taboo, and he who is free", verdient durchaus den Vorzug vor den früher üblichen Deutungen („Sklav und Freier" oder „Unmündiger und Mündiger" oder „Stammesgenosse und familienlos", wie ASSahuda in ZAW. 1902, S. 240 ff. mit viel Gelehrsamkeit zu beweisen sucht); vgl. besonders das „*nᵉ'ṣār*" vor Jahwe 1 Sam. 21 8: „eingeschlossen [gleichsam „in Klausur"] vor J.". Auch *'aṣārāh*, Festversammlung (Am. 5 21 u. a.) bedeutet höchstwahrscheinlich ursprünglich den Zustand des Gebundenseins, nämlich durch die Verpflichtung zu gewissen Enthaltungen.

[3]) So ist mit Sept. Luc. zu lesen. Der MT schiebt vor „Jahwe" noch ein „den Feinden [Jahwes]"; man deutet dies meist (gegen den Sprachgebrauch): „weil du die Feinde J.'s zur Lästerung veranlaßt hast".

den, als sie fast immer bei den Zeitgenossen die gebührende Verurteilung erfahren. Die Tat Amnons gegen Thamar 2 Sam. 13 fällt weniger unter den Gesichtspunkt der Blutschande, als den der Notzucht. Hält doch Thamar (V. 13) selbst für möglich, daß sie, obgleich Halbschwester Amnons, ihm vom König zum Weibe gegeben werde, und Gen. 20 12 erscheint es noch bei E unanstößig, daß Abraham seine Halbschwester Sara zum Weibe hat. Aber die Tat Amnons wird von Absalom durch seine Ermordung gesühnt, galt also diesem als ein schwerer Frevel. Er übt damit eine Art Blutrache aus, überschreitet aber dabei die Forderung der Sitte (ganz wie Joab 2 Sam. 3 27 ff. durch die heimtückische Ermordung Abners) und hat dies durch längere Verbannung zu büßen.

Das getreuste Spiegelbild der Sitte und Sittlichkeit unseres Zeitalters bieten ohne Zweifel die Erzählungen von den Patriarchen in Gen. 12—50. In diesen Gestalten sind uns in doppelter Hinsicht überaus lebenswahre Typen vor Augen gestellt, und zwar in Abraham eine Art von Ideal altisraelitischer Frömmigkeit, in Jakob die empirische Erscheinung des alten Israeliten mit ihren Vorzügen, aber auch mit ihren Schattenseiten [1]). Wir lassen hierbei auf sich beruhen, ob die Geschichten von Abraham in ihrer jetzigen Gestalt nicht ziemlich viel später ausgebildet sind, als die von Jakob-Israel, dem Typus des Charakters des gleichnamigen Volkes. Jedenfalls gehören beide in den Bereich unserer Periode. Von beiden gilt aber vor allem, daß ihr Tun und Lassen keineswegs bloß durch die Sitte, sondern ganz ausdrücklich auch durch religiöse Motive bestimmt wird. Das ganze Leben Abrahams ist in beiden alten Pentateuch-Quellen unter den Gesichtspunkt einer fortgesetzten Prüfung seines Glaubens und Gehorsams gestellt. Im Glauben an die Verheißung Jahwes wandert er aus seinem Vaterland in unbekannte Ferne, willigt er in die Verstoßung Ismaels und zeigt sich sogar zur Opferung des spätgeborenen einzigen Sohnes bereit. Mag letztere Erzählung (Gen. 22) ursprünglich auf irgend eine Kultsage [2]) zurückgehen, in ihrer jetzigen Gestalt ist

[1]) Von Isaak können wir hier absehen, da er im Vergleich mit Abraham und Jakob fast durchweg eine passive Rolle spielt.

[2]) Nach Gunkel (Kommentar zur Genesis) ist sie die Kultsage der Opferstätte zu Jeruel und will einfach berichten, wie dort an die Stelle einstiger Kinderopfer bloße Widderopfer getreten seien.

sie laut V. 1 der Bericht über die letzte und schwerste Glaubensprobe, der Abraham von Gott unterworfen wird. Daß er sie glänzend besteht, wird ihm V. 12 als ein Beweis wahrhafter Gottesfurcht angerechnet. Sehr bemerkenswert ist, daß schon 15 6 dem Abraham nicht irgend eine Tat, sondern das gläubige Vertrauen auf Jahwe als „Gerechtigkeit", d.h. als ein Erweis wahrhafter Frömmigkeit angerechnet wird. Mit gutem Recht schöpft der Apostel Paulus (Röm. 4 1 ff.) daraus den Beweis, daß schon die Gerechtigkeit Abrahams in der Genesis in ganz evangelischer Weise nicht auf ein Verdienst der Werke gegründet werde. Wie bei Abraham fehlt es auch bei Jakob trotz seines ganz andersartigen Charakters nicht an Proben jener Demut und Ergebung, in denen sich wahrhafte Gottesfurcht und Frömmigkeit zu erkennen gibt. So in dem herrlichen Bekenntnis (Gen. 32 11 J): „Ich bin nicht wert aller der Wohltaten und aller Treue, die du deinem Diener bewiesen hast", wie in dem ergebungsvollen Wort 43 14 und den schönen Dankesworten 48 11. 15 f. Ein Seitenstück dazu bildet der Ausdruck tiefster Ergebung im Munde Davids 2 Sam. 15 26 f. und 16 11 f. Und auf welcher hohen Stufe sittlicher Beurteilung des Tuns und der Schicksale der Menschen steht nicht das Wort Josephs (Gen. 50 20), in dem er gleichsam die Summe zieht von seinen und seines Vaters Schicksalen: „Ihr freilich sannet Böses wider mich; Gott aber hat es zum Guten gewendet, um . . viele Menschen am Leben zu erhalten!" Die Erkenntnis, daß Gott auch die Sünden der Menschen seinen guten Zwecken dienstbar macht, ohne daß dadurch die sittliche Verantwortlichkeit der Menschen im geringsten gemildert wird, ist die einzig würdige und religiös befriedigende Lösung des scheinbaren Widerspruchs, der sich zwischen der Allwirksamkeit Gottes und der sittlichen Freiheit des Menschen auftut, und es gehört nicht zu den geringsten Zeugnissen für den göttlichen Faktor in der Religion Israels, daß sie diese Lösung schon so früh gefunden hat.

Von dem, was sonst an Abraham gerühmt wird, mag man die eifrige Gastfreundschaft Gen. 18 1 ff. (wie in noch höherem Maße diejenige Lots 19 1 ff.) am ehesten auf Rechnung der Sitte setzen. Dagegen urteilt man gewiß im Sinn des Erzählers, wenn man seine weitgehende Friedfertigkeit und Uneigennützigkeit (Gen. 13 7 ff.), sowie seine unermüdliche Fürbitte sogar für die

lasterhaften Sodomiter als eine Frucht seiner Religiosität beurteilt.

Zu allen diesen Zeugnissen eines hohen sittlichen Standpunkts in den Patriarchenerzählungen scheint es nun sehr wenig zu stimmen, wenn auch bedenkliche sittliche Mängel und Verfehlungen ohne Tadel berichtet werden. Abraham lügt (Gen. 12 13. 20 2; ebenso Isaak 26 7), wenn er sein Weib für seine Schwester ausgibt, Jakob betrügt zuerst den Zwillingsbruder in raffinierter Weise um den Erstgeburtssegen, sodann Laban um den Ertrag seiner Herden. Ist da nicht das Urteil gerechtfertigt, daß Gott mit zweierlei Maße mißt, daß dem Israeliten gegenüber den Volksfremden, dem von Gott Erwählten gegenüber den Verworfenen alles erlaubt ist, ohne daß es ihm als Sünde angerechnet wird?

Zur richtigen Beantwortung dieser Frage ist zweierlei in Betracht zu ziehen. Erstlich: es gehört in der Tat zu den Grundsätzen antiker Ethik, von denen sich auch Israel nur schwer und spät befreit hat, daß gegenüber dem Volksfremden durchaus nicht dieselben sittlichen Pflichten gelten wie gegen den Volksgenossen. Insbesondere List und Betrug unterliegen im ersteren Fall nicht derselben Beurteilung, wie im letzteren. Sie erscheinen vielmehr als eine Pflicht der Selbsterhaltung, zumal man selbst auch von dem Fremden, wenn es in seiner Macht steht, nur Schädigung und Uebervorteilung zu erwarten hat. In der Idee des Volksgottes aber liegt es (wenigstens für die ältere naive Anschauung), daß er im Streite der Seinen mit den Fremden für jene Partei ergreift und sie durch rücksichtsloses Eingreifen nicht bloß in ihren Rechten, sondern überhaupt in ihren Interessen schützt, wie es Jahwe Gen. 12 17 gegenüber dem Pharao und nach 20 17 gegenüber Abimelech tut.

Im engsten Zusammenhang damit steht aber zweitens: es handelt sich wenigstens in den Jakobsgeschichten gar nicht um individuelle Taten und Erlebnisse, sondern um Beziehungen von Volk zu Volk, und zwar Israel einerseits zu den Edomitern, andererseits zu den (durch Laban repräsentierten) Aramäern. Die Esaugeschichten sind der naive Niederschlag der Gedanken, die man sich in sehr alten Zeiten darüber gemacht hat, warum der notorisch erstgeborne, d. h. vor Israel zu Seßhaftigkeit und Ansehen gelangte Bruder dennoch von dem jüngeren überflügelt wurde. Und von den Aramäern hatte Israel seit alten Zeiten

so viel Feindseligkeiten erfahren, daß man es wohl begreifen kann, wie die Uebervorteilung des habsüchtigen Aramäers durch Jakob als ein gutes Recht betrachtet werden konnte, an dessen Ausübung man seine helle Freude hatte.

Bei alledem muß aber schließlich noch die Frage aufgeworfen werden: ist es wirklich wahr, daß die oben angeführten Beispiele von sittlich Anstößigem durchweg ohne ein Wort des Tadels und der Mißbilligung berichtet werden? Hier ist zunächst festzustellen, daß die E-Quelle mehrfach im Gegensatz oder doch in Abweichung von J einen Bericht bietet, in dem der Anstoß, wenn nicht ganz beseitigt, so doch möglichst gemildert ist, — ein Beweis dafür, daß wenigstens gegen Ende unseres Zeitraums jenen alten Erzählungen gegenüber ein feineres sittliches Empfinden zum Durchbruch kam. Sara ist nach E tatsächlich die Schwester Abrahams von Vaters Seite (Gen. 20 12); Abraham hat also nicht gelogen. In die Austreibung Hagars und Ismaels willigt er bei E (21 11 f.; vergl. dagegen 16 6 bei J) nur sehr schwer und erst auf ausdrücklichen Befehl Gottes. In dem Handel zwischen Laban und Jakob ist nicht dieser, sondern ausschließlich Laban der Betrüger und Gewalttätige (31 4 ff.)[1]). Ruben rät zwar, Joseph in die leere Zisterne zu werfen, aber nur um ihn zu retten. Die Brüder verkaufen Joseph nicht (so J), sondern vorüberziehende Midianiter stehlen ihn aus der Zisterne (37 22. 23b—24. 28a c. 29 f. 40 15a).

Hierzu kommt jedoch noch eine andere Tatsache. Man hat mit Recht geltend gemacht, daß es die Eigentümlichkeit einer bestimmten Erzählungsform in der Sagengeschichte sei, jedes direkte Urteil über die dargestellten Handlungen zu vermeiden, es aber indirekt durch einen der Beteiligten aussprechen zu lassen. So rügt Abimelech Gen. 20 9 f. (E) scharf das Verfahren Abrahams und 26 9 f. (J) dasjenige Isaaks. 27 12 spricht es Jakob selbst aus, daß er durch das Betrügen seines Vaters dastehen werde wie einer, der mit dem Heiligen seinen Spott treibt und dafür Fluch statt des Segens verdient.

Aber nicht bloß die Erzählungen aus diesem Zeitraum, sondern auch die älteste Sammlung gesetzlicher Bestimmungen, das

[1]) Ganz verkehrt beseitigte die ältere Harmonistik den Widerspruch zwischen 31 4 ff. und 30 37 ff. [J] durch die Annahme, daß Jakob 31 4 ff. seine Weiber belüge. Hier liegt vielmehr die ganz ernstgemeinte, Jakob völlig entlastende Darstellung der Ereignisse durch E vor.

sogenannte Bundesbuch, enthält bemerkenswerte Zeugnisse für eine sittliche Gesinnung, die nur auf dem Boden einer höher stehenden Religion sich bilden konnte. Wahre Ehrfurcht vor den Eltern läßt es als ein todeswürdiges Verbrechen erscheinen, sie zu schlagen oder zu verwünschen (Ex. 21 15. 17). In Rechtshändeln ist strengste Gerechtigkeit und Unparteilichkeit zu üben (23 1 f. 6 f.). Milde und Barmherzigkeit gebührt dem Armen (22 24a. 25 f.), Schutz vor Härte und Gewalttat dem Fremdling (22 20. 23 9) und selbst dem Sklaven (21 20. 26 f.): soll er doch schon wegen eines ihm ausgeschlagenen Zahns die Freiheit erhalten. Der Sabbath soll vor allem ein Ruhetag für Vieh, Gesinde und (als Löhner beschäftigte) Fremdlinge sein. Und wenn 23 4 f. geboten wird, den verirrten Ochsen oder Esel des Feindes diesem zurückzubringen und ihm bei der Aufrichtung des unter seiner Last zusammengebrochenen Esels behilflich zu sein, so ist das allerdings noch nicht das christliche Gebot der Feindesliebe, aber doch eine Vorstufe dazu. Denn es fordert ein Niederkämpfen des fleischlichen Hasses und der Schadenfreude, eine Selbstverleugnung, von der der natürliche Mensch und die natürliche Ethik nichts weiß. Wohl aber wird sie gefordert von dem Gott, der über das Tun und Lassen seines Volkes wacht und jeder Art von Unrecht und Bedrängnis abzuhelfen trachtet. Denn offenbar nicht bloß von dem Armen gilt der Ausspruch 22 26: „Wenn er mich aber um Hilfe anruft, so will ich ihn erhören, denn ich bin barmherzig!“

Seit der Auffindung des Dioritblockes mit dem Gesetzbuch des babylonischen Königs Hammurabi sind viele Hände geschäftig gewesen, nicht bloß die erhebliche Priorität dieses Gesetzbuchs (um 2300 v. Chr.) vor der ältesten Kodifikation in Israel zu erweisen, sondern auch seine höhere Bedeutung in allen Fragen des Rechts und der sozialen Ordnungen geltend zu machen. Wir räumen gerne ein, daß die Gesetze Hammurabis vielfach weit kompliziertere gesellschaftliche Zustände voraussetzen, als die für eine schlichte Bauernbevölkerung berechneten Bestimmungen des Bundesbuchs, und daß infolge dessen die juristische Technik Hammurabis vielfach auf einer höheren Stufe stehen mag. Aber zu einem wahrhaft gerechten Urteil über beide Gesetzbücher gelangt man nicht durch die Vergleichung der beiden gemeinsamen Materien, sondern durch den Blick auf die Sätze, die das Bundesbuch vor dem babylonischen Gesetz voraus

hat. Das sind aber die Sätze in bezug auf Arme, Fremdlinge, Sklaven und Feinde, auf die wir oben hingewiesen haben, Sätze, zu denen wir in den 282 Paragraphen Hammurabis vergeblich nach Parallelen suchen.

§ 13. Anthropologisches und Weltanschauung.

Zur Literatur: CPTiele, Die Kosmogonie der Avesta und Gen. I. Archiv f. Rel.Wiss. VI, 3 (1903), S. 244 f. — BMarr, Der Baum der Erkenntnis. Dux 1904. — AWünsche, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Altoriental. Mythen. Leipzig 1905. — FSchwally, Die biblischen Schöpfungsberichte. Archiv für Rel.Wiss. IX, 2 (1906), S. 159—175. — AWünsche, Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüdischen und moslem. Sagenkreise mit Rücksicht auf die Ueberlieferungen in der Keilschriftliteratur. Leipzig 1906. — ThEngert, Die Urzeit der Bibel. I. Die Weltschöpfung. München 1907. — HGressmann, Mythische Reste in der Paradieserzählung. Arch. f. R.W. X (1907), S. 345—367. — EKautzsch, Der alttest. Ausdruck nèphesch mēt. Philothes. f. P. Kleinert. Berlin 1907. — REisler, Weltenmantel und Himmelszelt. Rel.gesch. Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes. 2 Bde. München 1910.

Unter dieser Doppelüberschrift soll noch alles das behandelt werden, was nach moderner Auffassung den wissenschaftlichen Standpunkt eines Zeitalters ausmacht, nach antiker und besonders auch israelitischer Auffassung aber in so engem Zusammenhang mit der Religion steht, daß es in einer Geschichte der Religion nicht übergangen werden kann. Und zwar handelt es sich einerseits um die anthropologischen bezw. psychologischen Anschauungen dieses Zeitalters mit Einschluß der Vorstellungen von den Zuständen nach dem Tode, andrerseits um die Vorstellungen von der Entstehung und dem Zweck der Welt, dem Verhältnis des Menschen zur Tierwelt, dem ersten Zeitalter, wie nicht minder von der Zukunft, auf die der gegenwärtige Weltlauf zusteuert. Wie anderwärts treten uns die Vorstellungen von allen diesen Dingen nicht in lehrhaften Aussagen, sondern im Gewand der Erzählung (so namentlich in den aus J stammenden Bestandteilen von Gen. 1—11) oder auch in gelegentlichen Erwähnungen entgegen. Die letzteren setzen fast immer die betreffenden Anschauungen als allbekannt voraus und enthalten sich deshalb einer näheren Erklärung oder Beschreibung. Leider werden wir dadurch über manche wichtige Frage im Dunkeln gelassen.

Eine Unterscheidung zweier Hauptbestandteile der menschlichen Persönlichkeit, eines leiblichen und eines geistigen,

mußte sich sofort einstellen, sobald man den tiefen Unterschied zwischen einem lebenden und einem toten Körper wahrnahm. Die Leiblichkeit war wenigstens unmittelbar nach dem Tode ganz dieselbe wie vorher. Worin hatte das entflohene Leben seinen Sitz gehabt? Die nächstliegende Antwort war: im Atem! Der Augenschein lehrt, daß mit dem letzten Atemzug das Leben verschwindet; umgekehrt erfolgt die Wiederbelebung eines Toten dadurch, daß der Atem wieder in ihn zurückkehrt (1 Kön. 17 21 f.) [1]). Daneben stoßen wir noch auf eine andere, gleichfalls tiefeingewurzelte Vorstellung: daß der Sitz des Lebens im Blute zu erblicken sei. Allerdings treten uns ausdrückliche Aussagen darüber erst viel später (Deut. 12 23. Lev. 17 11) entgegen. Aber die uralte Verpönung des Blutgenusses (1 Sam. 14 32 ff.) hatte sicher im alten Israel keinen andern Sinn als anderwärts auf semitischem Boden: sie entsprang aus der Scheu, mit dem Blute ein anderweitiges Leben in sich aufzunehmen. Zwar konnte dies unter Umständen, wie z. B. bei Verbrüderungen, in ältester vormosaischer Zeit auch bei Opfermahlen (vergl. darüber oben S. 21) erwünscht sein, war aber, so weit wir es zurückverfolgen können, im Bereich des Jahwismus ausgeschlossen. Uebrigens beruhte die Vorstellung vom Blute als dem Sitz des Lebens offenbar auch auf der Beobachtung, daß mit dem einer Wunde entströmenden Blute die Lebenskräfte sichtlich abnehmen und schließlich ganz schwinden, — eine Beobachtung, die immer aufs neue beim Schlachten von Tieren gemacht werden konnte.

[1]) Der deutlichste Beweis für die Gleichsetzung von Atem und Leben liegt darin, daß im Hebräischen (wie in anderen Sprachen: vergl. Sanskrit *ātman*, Atem, Geist, Seele; griech. πνεῦμα = Hauch, Wehen; ebenso lat. animus und anima, spiritus) die Begriffe Hauch, Wind, Atem, Seele, Geist durch dasselbe Wort ausgedrückt werden. So heißt *rûaḥ* ebenso der Wind, der die Wasser der Flut austrocknet (Gen. 8 1), wie der göttliche Lebensodem, der bei der Schöpfung über den Wassern schwebt (1 2), oder der Lebensodem im Innern des Menschen. Ebenso gilt vom hebr. *næpæš*, daß es bald den Atem, bald den Lebensgeist im Menschen, die Seele und die seelischen Funktionen (z. B. das Verlangen, die Gier nach etwas), aber auch kurzweg das Leben und schließlich auch das Lebewesen oder (beim Menschen) die Person, ja vermöge eines ungenauen Sprachgebrauchs sogar „die Person eines Toten" oder ohne den Genetiv einen „Leichnam" (Lev. 19 28. 22 4 u. a.) bezeichnen kann. Natürlich ist es ein grober, wenn auch tiefeingewurzelter Mißgriff, in Bibelübersetzungen alle diese mannigfaltigen Bedeutungen stets mit demselben Worte wiederzugeben, wie z. B. *næpæš* überall durch „Seele".

Von der Bedeutung, die jene Theorie vom Blut in der letzten Periode für die Theorie vom Opfer gewann, wird später noch zu reden sein. Unserem Zeitraum erschien eine andere Frage wichtiger: die nach dem Ursprung des Lebensodems, von dessen Besitz und Verlust Leben und Tod des Leibes abhängt. Die Antwort, die uns das alte Testament auf diese Frage gibt, und die das Fundament der alttestamentlichen Psychologie bildet, hängt aufs engste mit der Religion, genauer dem Gottesbegriff des Jahwismus, zusammen. Ihrer Erörterung haben wir jedoch noch eine allgemeine Bemerkung vorauszuschicken. Die Darstellungen der sogenannten biblischen Psychologie [1]) leiden fast alle an dem Fehler, daß sie dogmatische Vorurteile eintragen und an Stelle einer scharfen Beobachtung des Sprachgebrauchs vielmehr fertig mitgebrachte Systeme im A. T. nachweisen wollen. Besonders nachteilig war das Bestreben, beiden Testamenten genau dieselben Anschauungen zuzuschreiben, während doch die Psychologie des Alten Testaments auf dichotomischer, die des Neuen dagegen größtenteils auf trichotomischer Grundlage beruht. Halten wir uns an den Wortlaut der Grund- und Hauptstelle, Gen. 2 7. so belehrt uns diese in Form der Erzählung, daß Jahwe zuerst aus Erdkrümchen (nicht „Staub") vom Ackerboden einen Menschen (proleptisch anstatt „einen menschlichen Leib") formte, sodann in seine Nasenlöcher Lebensodem blies, und so der Mensch zu einem lebendigen Wesen ward. Darnach besteht kein Zweifel, daß Gen. 2 7 eine Dichotomie der menschlichen Persönlichkeit vorausgesetzt ist. Seinem leiblichen Substrat nach ist der Mensch Erde und muß darum nach seinem Tode wieder zu Erde werden (3 19); sein Lebensodem aber stammt direkt aus einem Einhauch göttlichen Lebensodems und verschwindet wieder beim Tode des

[1]) Von den hierher gehörenden Spezialwerken fußt Beck, Umriß der biblischen Seelenlehre (Stuttg. 1843, 3. Aufl. 1871) zum Teil auf Roos, Fundamenta psychologiae ex sacra scriptura collecta (1769; deutsch 1857: Grundzüge der Seelenlehre aus der heil. Schrift); auf Beck beruht großenteils Wörner, Bibl. Anthropologie (Stuttg. 1887). Nicht ohne eine gewisse Beimischung von Theosophie ist Franz Delitzsch, System der bibl. Psychologie (Leipz. 1855; 2. Aufl. 1861). Unbefangenere Darstellungen bieten: Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch. Gotha 1878. Westphal, Chair et esprit. Toulouse 1885. Eine sehr gründliche und gediegene Erörterung aller einschlägigen Fragen bietet J. Koberle, Natur und Geist nach der Auffassung des A. T. Eine Untersuchung zur historischen Psychologie. München 1901.

Menschen, wenn Gott seinen Lebensgeist wieder „an sich zieht“ — nur daß diese „Rückkehr des Geistes zu Gott, der ihn gegeben hat“ (Eccl. 12 7) nicht etwa nach Maßgabe der christlichen Unsterblichkeitshoffnung als ein Hingehen des individuellen Menschengeistes zu Gott zu denken ist, sondern als ein Wiederaufgehen in den das ganze Weltall durchflutenden schöpferischen Gottesgeist. Man könnte hier an die pantheistische Lehre von der Weltseele denken — wenn nicht der alttestamentliche Gottesbegriff mit seiner energischen Betonung der lebendigen Persönlichkeit Gottes jeden solchen Gedanken unbedingt ausschlösse.

Wie das menschliche, so beruht auch das tierische Leben durchaus auf dem Besitz des göttlichen Lebensgeistes. Darüber lassen Stellen wie Ps. 104 29 f. Hi. 34 14 f. keinen Zweifel: Jahwe ist „ein Gott der Lebensgeister alles Fleisches“ (Num. 16 22. 27 16). Um so mehr drängt sich die Frage auf, worin dann eigentlich der Unterschied des Menschen vom Tier besteht, der doch unter allen Umständen vorausgesetzt sein muß. In der Art der Entstehung beider liegt dieser Unterschied wenigstens nach J nicht. Während P (Gen. 1 20 ff.) Wassertiere und Vögel einfach durch den Schöpfungsbefehl Gottes ins Dasein treten, die Landtiere aus der Erde hervorgehen läßt, berichtet J (2 19) ganz wie bei dem Menschen (V. 7) ein Formen, also eine Einzelschöpfung, der Tiere. Einer Beseelung durch den Einhauch des göttlichen Lebensodems gedenkt er jedoch bei den Tieren nicht, und nur darin könnte — wenn überhaupt eine Reflexion über diese Frage anzunehmen ist — der Unterschied zwischen Mensch und Tier erblickt werden: der Mensch hat den Lebensodem unmittelbar von Gott empfangen und hat ebendarum an dem göttlichen Wesen und Leben weit mehr direkten Anteil als das Tier, bei dem wohl nur eine generelle Beseelung (der ganzen Gattung) angenommen wurde. Durch die Annahme einer unmittelbaren Beseelung des Ersterschaffenen durch Gott gab man der Erkenntnis Ausdruck, die sich — wenn auch ohne klarbewußte philosophische Terminologie — offenbar frühzeitig eingestellt hat: daß nur der Mensch ein Individuum und somit ein zu individueller Gemeinschaft mit Gott befähigtes Wesen, das Tier dagegen immer nur ein Exemplar seiner Gattung darstellte. Uebrigens hat J die Inferiorität der Tierwelt gegenüber dem Menschen Gen. 2 19 f. noch auf einem anderen Wege zum Ausdruck gebracht, wenn er die Tiere ganz ausdrücklich um des Menschen willen ge-

schaffen und von diesem benannt sein läßt, jedoch mit dem Ergebnis, daß sich unter ihnen kein dem Menschen entsprechendes und darum zu einer „Hilfe“ für ihn taugliches Wesen findet.

Aus der unmittelbaren Beseelung des Ersterschaffenen darf jedoch nicht gefolgert werden, daß ein Gleiches für jedes einzelne menschliche Individuum vorausgesetzt werde. Mit Unrecht hat man dem A. T. diesen sogenannten „Kreatianismus“ aufgebürdet, nach dem Gott zu jeder neu erzeugten Leiblichkeit eine besondere Seele erschafft und (etwa am 40. Tage) mit dem Embryo vereinigt. Vielmehr setzt das A. T. von Anfang an den sogen. Traduzianismus voraus: der Erzeuger des Leibes setzt damit zugleich auch den Keim des Lebens oder der Seele. Ohnedies wäre die Annahme unmöglich, von der das A. T. zweifellos beherrscht ist, daß sich durch die Zeugung auch die sittliche Gebrechlichkeit, der Hang zur Sünde, von den Eltern auf die Nachkommen vererbe. Das ist nicht Erbsünde in dem Sinn, wie sie bei Augustin und auch in protestantischen Bekenntnisschriften noch erscheint, nämlich als Zurechnung der Schuld Adams an alle seine Nachkommen, wohl aber Erbsünde in dem allgemeineren Sinne, nach dem sie den starken Hang zum Sündigen bezeichnet, der mit der menschlichen Natur unzertrennlich verbunden und somit durch die Abstammung von gleichgearteten Wesen überkommen scheint. So begreift sich, daß der Hinweis auf diese ererbte sündliche Anlage meist als ein Motiv der Sündenvergebung geltend gemacht wird. Gott kann angesichts der Tatsache, daß „das Trachten des menschlichen Herzens böse ist von seiner Jugend an“ (Gen. 8 21) nicht den strengsten Maßstab der Beurteilung anlegen. Neben Ps. 51 7, dem locus classicus für diese Lehre vom Angeborensein der Sünde („siehe, in Schuld bin ich geboren, und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen“) kommen hierfür besonders in Betracht: Hi. 14 4 („wie könnte ein Reiner von Unreinen kommen? Nicht einer!“); 15 14. 25 4 ff. — späte Stellen, die aber sichtlich nichts anderes ausdrücken wollen, als was schon Gen. 8 21 von J gemeint ist.

Wenn in den zuletzt angeführten Stellen gefragt wird: „wie könnte [vor Gott] rein sein der Weibgeborene?“ so lehrt uns dies, wie der Zusammenhang zwischen Abstammung und Sündhaftigkeit näher gedacht worden ist. Die letztere ist als ethische Gebrechlichkeit die naturgemäße Folge der physischen Gebrechlichkeit des Leibes. Der Mensch ist im engeren Sinn Ab-

kömmling des Weibes, des schwächeren, physischen Beschwerden stärker unterworfenen Geschöpfs. Von ihm erbt der Mensch wie die physische (Hi. 14 1) so auch die sittliche Gebrechlichkeit.

Nach alledem lag es nahe, das materielle Substrat der menschlichen Persönlichkeit, das Fleisch oder den Leib (das hebr. *bāśār* kann beides bezeichnen) geradezu als den Sitz der Sünde zu fassen, genau entsprechend der neutestamentlichen σάρξ, der unleugbar dieser Nebenbegriff anhaftet. Aber trotz des Scheins, der durch Stellen wie Gen. 6 3 entsteht, ist diese Annahme irrig. Wohl ist das Fleisch oder der Leib vermöge seines Ursprungs von der Erde her ein Bild der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit (vgl. dazu den charakteristischen Gegensatz Jes. 31 3: ihre [der Aegypter] Rosse sind ja Fleisch, nicht Geist!) und der Gedanke daran verknüpft sich fast immer mit der überaus häufigen Wendung „alles Fleisch", d. h. entweder alle Menschen oder alle irdischen lebendigen Wesen. Daß aber das Fleisch, obschon Anlaß auch zu sittlicher Schwäche, nicht an sich als sündlich und darum als unrein gedacht ist, geht unwiderleglich daraus hervor, daß es beim Opfer als Gabe an Gott verwendet wird: eine solche könnte nimmermehr an sich unrein sein.

Die oben erwähnte Neigung, dem A. T. eine Trichotomie der menschlichen Persönlichkeit anzudichten, beruht fast ausschließlich auf der irrigen Auffassung der *næp̄æś*, vulgo „Seele", und ihres Verhältnisses zum *rûaḥ*, vulgo „Geist". Diese Unterscheidung von Seele und Geist gab natürlich immer wieder Anlaß, die tatsächlich vorhandene Dichotomie von Leib (oder „Fleisch") und Lebensgeist zu verkennen. Das Richtige ist: so lange der göttliche Lebensodem außerhalb des Menschen ist, kann er niemals *næp̄æś* heißen, sondern nur *rûaḥ* (vollständiger *rûaḥ ḥajjîm*, d. i. Geist oder Hauch des Lebens, wofür in gleicher Bedeutung, z. B. Gen. 2 7, auch *nišmaṯ ḥajjîm* steht). Dagegen kann der in den Menschenleib eingegangene und in ihm sich manifestierende Lebensodem sowohl *rûaḥ* als *næp̄æś* heißen. Beide wechseln im dichterischen Parallelismus so, daß dieselben Funktionen bald der *næp̄æś*, bald dem *rûaḥ* zugeschrieben werden. Dadurch ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß sich in gewissen Wendungen des Sprachgebrauchs nur einer der beiden Ausdrücke festgesetzt hat oder doch mit Vorliebe gebraucht wird. Uebrigens wechseln beide im Parallelismus sehr häufig auch mit *lēḇ* „Herz" oder „Sinn, Gesinnung", auch „Verstand oder Ein-

sicht"; denn dem Hebräer galt das Herz, nicht der Kopf, als Sitz des Intellekts. Keinesfalls aber darf der Gebrauch von *næpæš*, wonach es einzelne seelische Funktionen oder auch einen Komplex solcher bezeichnet, verwechselt werden mit der Bedeutung „Person oder Lebewesen" (und sogar „Leichnam"; vgl. o. S. 169 Anm. 1). In dieser Bedeutung könnte *næpæš* niemals durch *rûaḥ* oder *lēḇ* ersetzt werden.

Die religiöse Bedeutung der anthropologischen Anschauungen, die uns in der oben dargelegten Dichotomie entgegentreten, liegt auf der Hand. Alles, was sich in irgend einer Weise als Geist und Leben zu erkennen gibt, wird zu Gott in direkte Beziehung gesetzt und hat in ihm — und nur in ihm — seinen Ursprung. Das Paulinische „in ihm leben, weben und sind wir" (Act. 17 28) entspricht genau den Voraussetzungen der alttestamentlichen Psychologie. Diese verfährt in der Herleitung alles menschlichen Denkens, Wollens und Tuns so konsequent, daß sie nicht bloß von einem „Geist" (*rûaḥ*, d. i. hier so viel wie Prinzip, Neigung oder auch Befähigung zu etwas) der Weisheit, Erkenntnis und Gottesfurcht (Jes. 11 2), der Kunstfertigkeit und Geschicklichkeit (Ex. 28 3), sondern auch von einem Geist der Eifersucht (Num. 5 14), des Schwindels (Jes. 19 14), des tiefen Schlafs (29 10) usw. redet, und zwar häufig (so in den beiden Jesajastellen) als einem direkt von Jahwe gesandten. Er läßt einen „bösen Geist", d. h. einen Geist der Zwietracht, zwischen Abimelech und die Bürger von Sichem kommen (Jud. 9 23) und ebenso Saul nach dem Weichen des Geistes Jahwes von einem „bösen Geist", d. h. einem Geist des Trübsinns oder Wahnsinns, ergriffen werden (1 Sam. 16 14)[1]. In diesem Theorem von der Allwirksamkeit des Geistes, und zwar des unmittelbar von Gott emanierenden Geistes, liegt eines der stärksten Zeugnisse für die Lebendigkeit und Würde des altisraelitischen Gottesbegriffs. Er ist nicht erst eine Frucht der prophetischen Verkündigung, sondern von ihr bereits vorgefunden, vielfach verwertet und, wo es nötig schien, noch vertieft und von Auswüchsen gereinigt.

Der Frage nach dem Wesen und den Bestandteilen der menschlichen Persönlichkeit konnte sich auch anderwärts das

[1]) Vom trichotomischen Standpunkt aus müßte dies etwa ausgedrückt sein: es verließ ihn die Vernunft, während die Funktionen der Seele fortdauerten. Aber die hebräische Auffassung kennt eben eine solche Unterscheidung von *rûaḥ* und *næpæš* nicht!

antike Denken nicht entziehen. Sie drängte sich samt den Beobachtungen, die zu ihrer Beantwortung anleiten, immer aufs neue auf und übte besonders auch auf die Sprachschöpfung ihre Wirkung aus. Nirgends aber standen wohl die Versuche zur Lösung des Problems in so engem Zusammenhang mit der Religion, wie dies in Israel der Fall war.

Anders verhält es sich mit den Fragen aus dem Bereich der Anthropologie, die sich auf die Bestimmung des Menschen, auf das Ziel der Entwicklung der Menschheit oder doch eines einzelnen Volkes beziehen. Fragen dieser Art setzen eine höhere Entwicklung des Denkens und vor allem eine reiche geschichtliche Erfahrung voraus. Dem Naturmenschen liegen Reflexionen über seine Bestimmung gänzlich fern, und auch da, wo bereits Anfänge staatlicher und sozialer Ordnungen vorliegen, hält er sich an das empirisch Gegebene und fragt nicht nach dem Woher? und Warum? Die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk an bestimmten Wohnsitzen und unter dem Schutz eines bestimmten Volksgottes ist ihm so selbstverständlich wie die Beschäftigung, die ihm den Lebensunterhalt gewährt. Aber was der Reflexion des Einzelnen fernliegt, das hat schon in uralter Zeit das Volksgemüt in seiner Gesamtheit beschäftigt und zu jenen tiefsinnigen Spekulationen geführt, die uns heute in der Form des Mythus, d. h. der Einkleidung spekulativer Gedanken in Geschichte, entgegentreten. Auch das Volk Israel entbehrt solcher Mythen nicht. Es ist auch in diesem Stück dem Prozeß unterworfen gewesen, den wir bei allen alten Völkern beobachten können: daß sie aus vorgeschichtlicher Zeit einen Schatz von Mythen und Sagen mit herübergebracht, diesen aber dann auf ihrem Boden in besonderer Weise ausgestaltet und zum Teil umgebildet haben. Die Art, wie dies geschehen ist, gibt über das innerste Wesen des Volksgemüts die wertvollsten Aufschlüsse. Wir stehen hier vor der Tatsache, daß in diesem Punkte Israel eine einzigartige Stellung einnimmt. Es hat die von fremdem, heidnischem Boden übernommenen Mythen in einer Weise umgebildet und mit wahrhaft religiösem Gehalt erfüllt, daß sie für immer zu einem Bestandteil der Religion Israels geworden sind. Wir wollen jene Umbildung nicht so verstanden wissen, daß sie gleichsam als das zufällige Ergebnis des der Menschheit innewohnenden Drangs zu religiöser und philosophischer Spekulation zu betrachten sei, sondern als eine Frucht des Geistes Gottes, der in Israel

in besonderer Art waltete. Daß sich aber der Geist Gottes jener Einkleidung der tiefsten religiösen Gedanken in die Form kindlich naiver Erzählungen bediente, erscheint uns so wenig anstößig, daß wir in dieser Akkommodation an das menschliche Verständnis vielmehr ein Zeugnis hoher göttlicher Pädagogie und Weisheit erblicken. Dies gilt in ganz besonderem Maße von dem Mythus, der uns hier zunächst angeht, der Erzählung vom Paradies und dem Sündenfall, Gen. 2 und 3. Denn er will eine Antwort geben auf die Frage nach der ursprünglichen Bestimmung des Menschen und nach den Gründen des tatsächlichen jetzigen Zustands.

Während die Herleitung der biblischen Erzählung vom Sündenfall [1]) aus einer babylonischen Vorlage trotz mehrfacher Versuche bis heute unbeweisbar ist, kann ihr Zusammenhang mit der parallelen Erzählung in der Zendreligion keinem Zweifel unterliegen. Daß aber die letztere nicht als eine spätere Trübung des (nach orthodoxer Auffassung) streng geschichtlichen biblischen Berichts bezeichnet werden kann, geht schon daraus hervor, daß die dualistische Grundlage, d. h. der in der Zendreligion wesentliche Gegensatz eines guten und bösen Gottes, in der ursprünglichen Erzählung deutlich eine maßgebende Rolle gespielt hat. Der hebräische Erzähler hat diesen Dualismus, der neben seinem Gottesbegriff schlechterdings keinen Raum hatte, nur mühsam dadurch beseitigt, daß er die Schlange (im Zendmythus Verkörperung des bösen Gottes) zu einem Geschöpf Gottes macht gleich allen anderen Tieren. Dabei bleibt dann freilich die Frage unbeantwortet, wie gerade dieses Geschöpf Gottes dazu kommt, aus der Reihe der anderen heraus und in einen feindseligen Gegensatz zu dem Schöpfer zu treten.

Wir verzichten hier auf eine Analyse der Erzählung als ei-

[1]) Daß sich die Vorstellung vom Paradies und seinen vier Strömen an östliche (babylonische?) Mythen anlehnt, unterliegt wohl keinem Zweifel; ebensowenig, daß die Beschreibung der Ströme Gen. 2 10—14 ein jüngerer Einsatz in die ältere Erzählung ist. In bezug auf diesen Einsatz (nicht in bezug auf den ganzen Mythus!) mag Stade („Der Mythos vom Paradies Gen. 2. 3 und die Zeit seiner Einwanderung in Israel", ZAW 1903, S. 172 ff.) Recht haben, wenn er ihn nicht vor der Mitte des 8. Jahrhunderts aufgenommen sein läßt. Religiöses Interesse hat an der Beschreibung des Paradieses nur das, was zur Vorbereitung der Erzählung vom Sündenfall dient: das übrige fällt für unsere Zwecke außer Betracht.

ner unübertrefflichen „Hamartigenie". Nur das bemerken wir, daß wir in diesem Punkte, dem Nachweis des Zustandekommens der Sünde in jedem einzelnen Menschen, nicht mit zahlreichen Neueren die tiefste Bedeutung der Erzählung erschöpft finden können, ebensowenig aber auch in dem Nachweis, wie der Mensch aus dem Zustand ursprünglicher Rohheit und Unbewußtheit zu bewußter Freiheit und Kultur emporgestiegen sei. Vielmehr war und ist die christliche Dogmatik in ihrem Recht, wenn sie in Gen. 3 einen Sündenfall, d. h. den Ursprung der Sünde und damit des Uebels in der Welt geschildert findet. Der ursprüngliche, von Gott gewollte Zustand war der einer ungetrübten Gemeinschaft mit Gott, der im Bereich des Wohnsitzes der ersten Menschen, im Garten Eden, auch seinen Wohnsitz hatte. Die Wurzel der Sünde ist der Hochmut, der über die von Gott gezogenen Schranken eigenwillig hinausstrebt und den Ungehorsam gegen das wohlverstandene Verbot Gottes erzeugt. Die Frucht des Ungehorsams aber ist der Verlust der bisherigen innigen Gemeinschaft mit Gott, ein Hinausgestoßensein aus seinem Wohnsitz in ein Leben voll endloser Arbeit und Mühsal, und als letztes Ende der Tod an Stelle der früher offen gelassenen ewigen Lebensdauer. Wenn man diesen Mythus einen Klagelaut über den Verlust des Paradieses genannt und mit dem griechischen Mythus vom goldenen Zeitalter in Parallele gestellt hat, so ist beides nicht unberechtigt. Nur darf man dabei die Hauptsache nicht vergessen: den Nachdruck, der im biblischen Bericht auf die verhängnisvolle Bedeutung der Sünde und ihre schlimmste Folge, den Ausschluß aus dem Garten Eden, d. h. aus der Gemeinschaft mit Gott, gelegt wird. Hier treten uns nicht bloß — wie sonst so häufig im Mythus — Ahnungen, sondern Erkenntnisse tief religiöser Natur entgegen.

Wenn wir oben behaupteten, daß die Fragen nach dem Wesen und der Bestimmung des Menschen in der Urzeit eines Volkes der Reflexion des Einzelnen fern liegen und sich erst auf einer höheren Stufe der Entwickelung einstellen, so müssen wir doch eine Ausnahme gelten lassen: die Frage nach dem letzten Schicksal, dem der Mensch nach dem Tode des Leibes verfällt. Wir haben diese Frage bisher nur gestreift bei der Besprechung etwaiger Ueberbleibsel eines einstigen Animismus in der vormosaischen Religion Israels. Wir fanden dort, daß der Glaube an

die Existenz von Schattengestalten oder „Totengeistern“ vor allem in den Traumerscheinungen Verstorbener eine kräftige Stütze erblicken mußte. Hier haben wir es dagegen mit dem ganzen Vorstellungskreise von der Scheol[1]) oder Unterwelt, dem Versammlungsort der Toten, zu tun. Daß wir nicht schon früher darauf eingegangen sind, hat seinen Grund darin, daß Erwähnungen der Scheol erst in unserer Periode nachweisbar sind und daß wir keinen sicheren Anhalt dafür haben, daß der Scheol-Glaube bereits für die mosaische oder sogar vormosaische Zeit vorauszusetzen sei. Unmöglich wäre dies nicht, doch ist auch das nicht ausgeschlossen, daß der ganze Vorstellungskreis erst auf kanaanitischem Boden von Israel vorgefunden und übernommen worden ist. Dafür könnte sprechen, daß die mit dem Scheol-Glauben in engstem Zusammenhang stehende Totenbeschwörung allen Spuren nach den Israeliten gleichfalls erst in Kanaan bekannt geworden ist. Dadurch ist die schließliche Zurückführung auf babylonischen Ursprung nicht ausgeschlossen [2]). Nur läßt sich nicht beweisen, daß sich der babylonische Einfluß, wie jetzt oft behauptet wird, erst in der Zeit Salomos geltend gemacht habe. Vielmehr machen die ältesten Erwähnungen der Scheol (Gen. 37 35. 42 38 [fast gleichlautend 44 29. 31]. Num. 16 30. 33; wohl durchweg J) durchaus den Eindruck, als ob es sich um eine altbekannte und daher keiner näheren Beschreibung bedürftige Vorstellung handle. Aus den alten Stellen läßt sich nichts weiter entnehmen, als daß die Scheol als ein unterirdischer Raum gedacht ist, da man zu ihr „hinabsteigt“. Man wird indes nicht bezweifeln können, daß auch die beiden anderen ständigen Cha-

[1]) In betreff der Etymologie möge hier die Bemerkung genügen, daß sowohl die Ableitung von dem Stamme *šā'al*, fragen, fordern (als der Ort, der alles Lebendige zu sich fordert), wie die Herleitung von dem Stamme *šā'al* in der angeblichen Bedeutung „hohl sein“ (also „Höhle“) unhaltbar ist. Vielmehr liegt eine Wurzel *šl* zugrunde, die den Begriff des Auseinanderklaffens und des Sichhinabsenkens in sich schließt. Somit liegt in hebr. *š'ôl* die Idee eines unterirdischen Hohlraums. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß die Form *š'ôl* in der angegebenen Bedeutung erst Hebraisierung eines Fremdworts ist und zwar nach Zimmern (bei Beer, Der bibl. Hades, S. 15) des babylon. schil[l]ān, Westen; auch nach dem Henochbuch (22 1) liegt die Scheol im Westen.

[2]) Vgl. über die unleugbaren Berührungen zwischen dem babylonischen und israelitischen Scheol-Glauben bes. AJeremias, „Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode“ (Leipz. 1887) und „Hölle und Paradies bei den Babyloniern“. 2. Aufl. Leipz. 1903.

racteristica der Scheol, die dort herrschende dichte Finsternis und die Unmöglichkeit einer Rückkehr von dort, von Anfang an unzertrennlich mit der Scheol-Vorstellung verbunden gewesen sind[1]). Die detaillierten Aussagen aber gehören sämtlich erst der späteren und spätesten Zeit an[2]), und es ist schwer zu sagen, ob sie (wie z. B. die kühne Schilderung Jes. 14 9 ff. oder der Ansatz zur Unterscheidung eines Tartarus innerhalb der Unterwelt, Hes. 32 23. Jes. 14 15; ob auch Hos. 13 14?) auf Rechnung fremdländischen Einflusses oder selbständigen dichterischen Dranges zu setzen sind. Die Entscheidung darüber wird noch dadurch erschwert, daß sich in die Vorstellung von der Scheol fortwährend Bilder einmischen, die von der Grabesruhe hergenommen sind (vergl. bes. Jes. 14 11 inmitten einer ganz anders lautenden Schilderung!). Dies rechtfertigt indes nicht die Annahme, daß mit Scheol — wenigstens ursprünglich — überhaupt nichts anderes als das Grab gemeint sei. Allerdings wird die Idee eines Versammlungsortes der Abgeschiedenen aus der Anschauung des geräumigen Höhlengrabes, in dem etwa ein ganzes Geschlecht von Zeitgenossen beigesetzt war[3]), immer neue Nahrung

[1]) Die vom Volksglauben angenommene, aber außerhalb des Jahwismus stehende Zitierung von Totengeistern durch Totenbeschwörer, wie 1 Sam. 28 3 ff., bleibt hierbei außer Betracht.

[2]) Aus der sehr umfänglichen Literatur über diesen Gegenstand heben wir hervor: FBÖTTCHER, De inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeorum et Graecorum opinionibus. Vol. I (Hebraica complectens; mehr ist nicht erschienen). Dresden 1846. Obschon vielfach veraltet, ist das Werk noch heute als Kommentar zu allen einschlagenden Stellen nützlich. — BSTADE, Ueber die alttestam. Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode. Lpz. 1877. — ABERTHOLET, Die israelit. Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. Freiburg 1899. — RHCHARLES, A critical history of the doctrine of a future life in Israel, in Judaism and in Christianity or hebrew, jewish and christian eschatology. Lond. 1899. — LAUBERT, La vie après la mort chez les Israélites. Rev. de Théol. et Philos. 1902, S. 140 ff. — GBEER, Der biblische Hades (in „Theolog. Abhandlungen zu Ehren H. J. Holtzmanns"). Tüb. 1902. — Vgl. außerdem die oben S. 8, Anm. 1 zu der Streitfrage über Animismus und Ahnenkult angeführten Werke von SCHWALLY, FREY, GRÜNEISEN, MATTHES.

[3]) Daher stammt ohne Zweifel der ziemlich häufige Ausdruck „versammelt werden zu seinen Vätern (auch: zu seinem Volk oder zu seinen Stammesgenossen)" oder „eingehen, sich legen zu seinen Vätern" Gen. 25 8. 35 29. 49 29. 33. Deut. 32 50. Jud. 2 10. 1 Kön. 2 10. Immerhin lehrt die Verwendung dieser Formel auch bei Abraham, Mose und Aharon, sowie David, daß sie auch in weiterem Sinn, also vom Eingehen in die Scheol, gebraucht wurde. Daß man auf die Vereinigung der Gebeine mit denen

geschöpft haben. Es lag zu nahe, die im Leben vereinigten auch dort in Verkehr miteinander zu denken. Aber Stellen wie Gen. 37 35 schließen den Gedanken an eine Gemeinschaft im Grabe aus.

Die Frage nun, welcher Bestandteil des Menschen nach dem Tode in die Scheol eingehe, ist vom Standpunkt der oben dargelegten, im A. T. herrschenden (dichotomischen) Auffassung aus überhaupt nicht zu beantworten. Denn der Leib wird ins Grab gelegt und hier durch die Verwesung aufgelöst. Der Lebensodem kehrt zu Gott zurück und mit seiner Trennung vom Leibe hört dieser auf, eine *næpæš*, ein Lebewesen, zu sein. Wenn nun trotzdem überall vorausgesetzt wird, daß beim Tode ein undefinierbares Etwas von der Persönlichkeit in die Scheol hinabsteigt und dort zwar nicht eigentlich fortlebt, aber doch fortvegetiert, so läßt sich dies nur so erklären, daß die alte Scheol-Vorstellung bereits fest eingewurzelt war, als die mit ihr unverträgliche, nachmals herrschend gewordene Auffassung entstand. Die letztere gehört offenbar dem Jahwismus an, die erstere dagegen ist ein Ueberbleibsel vor- oder außerjahwistischer Einflüsse und mit dem Manenglauben der Griechen eng verwandt. Beim Tode des Menschen löst sich gleichsam ein Abbild, ein Schattenriß der Gesamtpersönlichkeit vom Leichnam ab, des Blutes und daher des wirklichen Lebens ermangelnd, unsichtbar — außer etwa in Traumerscheinungen und infolge von Totenbeschwörung — und für immer an die Scheol gefesselt. Daß man die Schatten genau in dem Zustand und Aussehen gedacht habe, in dem sich der betreffende Mensch im Augenblick des Todes befand, und daß man deshalb Verstümmelungen des Leibes so sehr gefürchtet habe, läßt sich nicht beweisen. Wohl aber zeigt 1 Sam. 28 14 der Talar Samuels, daß man die Schatten im allgemeinen in dem Zustand dachte, in dem man ihr Urbild auf Erden zu sehen gewohnt gewesen war.

Nach der jetzt herrschenden Ansicht hätte sich die alte

der Anverwandten Wert legte (2 Sam. 21 12 ff.), erklärt sich zur Genüge daraus, daß dies als die ehrenvollste und zugleich sicherste Art der Bestattung erschien. Dagegen wurde die Versagung eines Begräbnisses als ein schweres Unglück empfunden (vgl. 2 Sam. 21 10. Jer. 22 19 und die häufige Drohung, daß die Leichen den wilden Tieren und Vögeln zum Fraße dienen sollen). Ohne Zweifel fürchtete man (wie die Griechen), daß der Totengeist des Unbegrabenen ruhelos umherirren müsse, anstatt in die Scheol einzugehen.

Scheol-Vorstellung noch bis zuletzt in der ausdrücklichen Bezeichnung dieses Schattenwesens als *næpæš* erhalten. Wir hätten dann zu den oben besprochenen Bedeutungen von *næpæš* (im menschlichen Leibe besonderter Lebensgeist und daher „Leben", aber auch „Person" oder „Lebenswesen") noch eine dritte, ganz andersartige Bedeutung anzunehmen [1]). Dafür scheint in der Tat zu sprechen, daß noch in späten Stellen ganz ausdrücklich von einem Hinabsteigen der *næpæš* in die Scheol oder von ihrem Aufenthalt darin oder endlich von ihrer Errettung aus der Scheol die Rede ist (Ps. 16 10. 30 4. 49 16. 86 13. 89 49. Prov. 23 14; vergl. auch Ps. 94 17, wo statt *šᵉ'ôl* poetisch *dûmāh*, Stille). Aber in allen diesen Stellen kann *næpæš* ganz wohl als „Leben" oder (wie auch anderwärts oft) als einfache Umschreibung des Personalpromen („meine Seele" = „ich" oder „mich") verstanden werden. So bedeutet Ps. 16 10 einfach „du wirst mein Leben (oder „mich") nicht der Scheol überlassen, d. h. du wirst mich nicht sterben lassen! Ps. 30 4 müßte nach SCHWALLY etc. bedeuten: du ließest den Schattenriß meiner Person, der bereits in der Scheol war, wieder heraufsteigen. In Wahrheit ist er gar nicht gestorben, sondern sein Leben schien nur bereits der Scheol verfallen, wurde aber noch rechtzeitig vor ihr bewahrt. Beruft man sich aber für *næpæš mēṯ* oder das bloße *næpæš* in der angeblichen Bedeutung „Totenseele" auf den Gegensatz von *næpæš ḥajjāh*, „lebendige Seele" (Gen. 2 7 u. a.), so übersieht man, daß *næpæš mēṯ* oder abgekürzt *næpæš* in den betreffenden Stellen nichts anders heißt als „Leichnam": dieser, durch dessen Berührung man sich verunreinigt, ist doch etwas ganz anderes, als der unsichtbare, alsbald in die Scheol eingehende Schattenriß der lebendigen Persönlichkeit. *næpæš mēṯ* in der Bedeutung „Leichnam" beruht einfach auf der sehr häufigen Abschwächung der Bedeutung „Person" zu dem Begriff „irgend jemand" (vergl. z. B. Lv. 2 1: wenn *jemand* Jahwe ein Speisopfer darbringt; 5 2. 7 18 etc.); desgleichen steht *næpæš ḥajjāh*, Lebewesen, nicht im Gegensatz zu einer anderen Seinsform der *næpæš*, sondern ist ein Pleonasmus zur schärferen Hervorhebung der Hauptsache, ganz so wie unser

[1]) So besonders SCHWALLY, Das Leben nach dem Tode, S. 7 ff. (*næpæš mēṯ* Lev. 21 11. Num. 6 6 nach SCHWALLY = „Totenseele"); derselbe auch im Archiv für Relig.-Wissensch. IV, 2, S. 181 ff.; STÄRK, *nephesch chajja* und *nephesch met*, in den Theol. Stud. u. Krit. 1903, S. 156 f. („Die *nephesch* stirbt nicht, sondern wechselt ihre Seinsform").

Ausdruck „lebendige Persönlichkeit", bei dem niemand an den Gegensatz einer „toten Persönlichkeit" denkt. Uebrigens spricht gegen die Annahme SCHWALLYS u. a. schon der Umstand, daß sich nirgends, wie man doch bestimmt erwarten müßte, der Plural von *nœpæš* für Manengeister findet. Sie heißen seit dem Exil (zuerst wohl Jes. 14 9) *rᵉpā'îm*, d. h. wahrscheinlich „die Schlaffen", aber niemals *nᵉpāšôṯ*.

Daß die ganze Scheol-Vorstellung, wie oben bemerkt, außerhalb des ursprünglichen Jahwismus steht und allezeit zwar ein Stück des Volksglaubens, aber nicht der eigentlichen Religion Israels gewesen ist, zeigt sich nicht bloß in der scharfen Verwerfung der Totenbeschwörung (als des Anhängsels einer anderen heidnischen Religion), sondern vor allem in der Ablehnung j e d e r Beziehung der Scheol-Bewohner zu den Dingen und Ordnungen der Oberwelt, insbesondere zu denen der Theokratie. Nur der Lebende ist ein Glied derselben und hat Anteil an ihren Segnungen; mit dem Tode ist jede Brücke zu ihr abgebrochen. In der Scheol kann man Gott nicht mehr loben oder ihm danken (Ps. 6 6. 30 10. 115 17. Jes. 38 18 f.); aber auch Gott gedenkt der Schatten nicht mehr, noch tut er Wunder an denen, die im „Lande der Vergessenheit" sind (Ps. 88 6. 11 ff.). Sie kümmert auch nicht das Schicksal ihrer Kinder (Hi. 14 21. 21 21). „Denn weder Tun, noch Berechnung, noch Erkenntnis, noch Weisheit gibt es in der Scheol, wohin du gehen wirst" (Eccl. 9 10) [1]). Mit alledem steht es nicht in Widerspruch, wenn sich nach Prov. 15 11. Hi. 26 6 die Allwissenheit, nach Ps. 139 8 sogar die Allgegenwart Gottes auch auf die Scheol erstreckt. Dies ist die notwendige Konsequenz der höchsten Stufe des Gottesbegriffs; eine direkte Beziehung Gottes zu den Bewohnern der Scheol ist damit nicht ausgesagt.

[1]) Es mag sein, daß d i e s e Auffassung der Scheol erst der jüngeren, vom Prophetismus beeinflußten Periode angehört (so CHARLES, Critical history etc., s. o. S. 179 Note 2), während die ältere Zeit einen Einfluß der Totengeister auf die Oberwelt für möglich hielt. Allerdings haben wir für letztere Annahme keinen anderen Beweis als die von den Propheten (vgl. Jes. 8 19) streng verworfene Praxis der Totenbeschwörung. Daß aber die ältere Anschauung, wie CHARLES annimmt, aus dem Ahnenkult herausgewachsen sei, läßt sich nach dem oben (S. 8 ff.) von uns Ausgeführten zum Mindesten nicht beweisen. Dasselbe gilt von BEERS Annahme („Der bibl. Hades", S. 3 ff.), daß der Scheol-Glaube ein Rest des Kultus unterirdischer Götter und Dämonen sei.

Trotz ihres nur sehr losen Zusammenhangs mit dem ursprünglichen Jahwismus enthält doch die Scheol-Vorstellung — so gut wie der Hadesglaube der Griechen und alle die verwandten Erscheinungen in anderen Religionen — ein wichtiges religiöses Moment. Die Zähigkeit, mit der sie sich durch alle Jahrhunderte trotz ihrer Unvereinbarkeit mit der herrschenden anthropologischen Voraussetzung (s. o.) behauptet, ist ein starkes Zeugnis für die Tatsache, daß sich das natürliche menschliche Denken gegen die Vorstellung von der völligen Vernichtung der lebendigen Persönlichkeit auflehnt — müßte es sich auch mit einem traurigen Surrogat wirklichen Fortlebens begnügen. Auch in einem solchen sind fruchtbare Keime zu einem späteren Unsterblichkeitsglauben gegeben, und wir werden später sehen, daß es auch auf dem Boden des Jahwismus nicht an ihnen gefehlt hat. —

In den Bereich der Vorstellungen, die wir in der Ueberschrift in dem Namen „Weltanschauung" zusammengefaßt haben, gehören in erster Linie die über die Weltentstehung. Leider sind wir in betreff dieser Frage für unseren Zeitraum auf eine einzige Perikope angewiesen: den jahwistischen Bericht in Gen. 2 4^b ff. Von diesem ist uns aber höchstwahrscheinlich nur ein Teil (die Menschen- und Tierschöpfung) erhalten, während der Eingang, der doch auch etwas Näheres über die Schöpfung von Himmel und Erde enthalten haben muß[1]), jetzt weggelassen ist, vielleicht wegen der Abweichungen des Berichts von der unmittelbar vorhergehenden ausführlichen Kosmogonie der Quelle P. Aber gesetzt, J hätte sich mit der summarischen Erwähnung der Weltschöpfung durch Jahwe (in V. 4^b) begnügt, so bleibt sein Be-

[1]) Wenn Stade (ZAW. 1903, S. 178) geltend macht, daß der Glaube an Jahwe als den Schöpfer erst infolge der prophetischen Predigt habe aufkommen können, so trifft dies gewiß insoweit zu, als es sich um die Idee einer Schöpfung und allmächtigen Lenkung des gesamten Weltalls handelt. Denn diese Idee ist eigentlich mit der Anerkennung fremder Volksgötter unverträglich und erst auf dem Boden des konsequenten Monotheismus möglich. Dies schließt jedoch naive Ideen über eine Schöpfertätigkeit des Volksgottes (z. B. eine Menschenschöpfung) nicht aus, wie zahlreiche Analogieen in Natur- und Volksreligionen beweisen. Vielleicht war gerade die Naivität der jahwistischen Kosmogonie ein Grund zu ihrer Unterdrückung. Vgl. hierzu die treffenden Bemerkungen von Gunkel in „Schöpfung und Chaos" (Göttingen 1895), S. 159. Nach ihm dachte wohl das alte Volk bei der Schöpfung von „Himmel und Land" zunächst an das Land Kanaan und an Kanaans Himmel.

richt bei aller seiner Naivität doch ein überaus würdiges und bedeutsames Seitenstück zu der vorangegangenen Kosmogonie. Wie in dieser ist jede Beimischung mythologischen Charakters, insbesondere jeder Gedanke an Evolutionismus, wie er sonst von den Kosmogonieen antiker Religionen unzertrennlich zu sein pflegt, gänzlich vermieden. Jahwe steht durchaus über dem Stoff, streng von ihm geschieden und durchaus über ihn gebietend. Wie alle wahrhaft religiöse Weltanschauung ist auch unser Bericht durchaus anthropocentrisch; ja der Mensch ist nicht bloß (wie in Gen. 1) Ziel und Krone der Schöpfung, sondern in solchem Grade Mittelpunkt derselben, daß die Tierwelt erst um seinetwillen geschaffen wird, mit dem Ergebnis, daß sie in keiner Weise an seine Würde und Höhe heranreicht. Es bedarf einer zweiten wunderbaren Neuschöpfung, um dem Menschen die „Hülfe" zu geben, die Gebein von seinem Gebein, Fleisch von seinem Fleisch ist. Gott selbst führt sie ihm zu; auf seiner Stiftung beruht somit die Gemeinschaft, gegen die selbst die stärksten Bande des Blutes nicht aufzukommen vermögen. Nehmen wir hinzu, daß diese ganze Darstellung nur unter der Voraussetzung der Monogamie ihren vollen Sinn gewinnt, so müssen wir um so mehr urteilen: es ist eine Auffassung von dem Wesen und Geheimnis der Ehe, wie sie schöner und würdiger nicht gedacht werden könnte. Auch hier hat die Religion Israels auf seine Berurteilung der irdischen Verhältnisse und Pflichten einen mächtigen Einfluß ausgeübt!

Wenn eine babylonische Vorlage für Gen. 2 nur zum Teil, für Kap. 3 aber bisher überhaupt noch nicht nachgewiesen werden konnte, so hat man dagegen für andere Bestandteile der hebräischen Urgeschichte einen weitgehenden babylonischen Einfluß angenommen und seine Spuren fast aller Orten im A. T. bis in die spätesten Zeiten finden wollen. Es hat sich jedoch mehr und mehr gezeigt, daß gegenüber dem Uebereifer der „Panbabylonisten" [1]) eine starke Skepsis berechtigt ist. Nicht als ob wir die Möglichkeit eines weitgreifenden Einflusses baby-

[1]) Zu diesen ist vor allen FRIEDRDELITZSCH wegen seiner beiden ersten Berliner Vorträge über „Babel und Bibel" (Lpz. 1902 und 1903), die eine unabsehbare Literatur und heftigen Streit hervorgerufen haben, zu rechnen. Wir begnügen uns hier mit der Nennung zweier Schriften, die in besonnener Weise über die Streitpunkte unterrichten: ZIMMERN, Biblische und babylonische Urgeschichte. 3. Auflage. Leipz. 1903, und GUNKEL, Israel und Babylonien. Der Einfluß Babyloniens auf die israelitische Religion. Göttingen 1903.

lonischer Kultur und babylonischer Religionsideen auf Kanaan in Abrede stellten. Die 1887 zu Tell-el-Amarna in Aegypten gefundenen Keilschriftbriefe, die um 1400 v. Chr. aus den Euphratländern und Kanaan an zwei Pharaonen gerichtet sind, beweisen für einen sehr regen Verkehr zwischen Babylonien und Aegypten über Kanaan, und es ist wohl möglich, daß sich schon damals altbabylonische Mythologie in Kanaan festgesetzt hatte, die dann auch in Israel nach dessen Einwanderung Aufnahme fand. Auch für die Zeit des Weltverkehrs unter Salomo hat man ein vielfaches Eindringen babylonischer Ideen behauptet, geschweige für die Zeit der vielfachen direkten Berührungen mit Assur seit der Mitte des 9. Jahrhunderts. Immerhin, ganz zweifellos ist die Anlehnung des biblischen Berichts an eine babylonische Vorlage eigentlich nur in der Erzählung von der Sintflut. Aber die Anlehnung kommt auch hier mehr in Nebenzügen (wie der mehrmaligen Aussendung von Vögeln) zum Ausdruck, nicht in der Hauptsache, dem Anlaß zur Verhängung der Flut. Dieser ist im biblischen Bericht durchaus ethisch begründet: die Flut kommt als ein wohlverdientes Strafgericht über die gänzlich entartete Menschheit; Noah allein findet um seiner Gerechtigkeit willen Gnade bei Gott. Der mythologische Hintergrund, der sich im babylonischen Bericht z. T. in recht anstößiger Weise bemerkbar macht, ist in der Genesis bis auf die letzte Spur abgestreift. Den für ihr Tun verantwortlichen Menschen steht allein der gerechte und allmächtige Gott gegenüber.

Mit besonderem Nachdruck sind neuerdings vielfache Anspielungen im A.T. an den babylonischen Schöpfungsbericht, genauer an den siegreichen Kampf des Gottes Marduk mit dem als Weib personifizierten Ozean, der Tiāmat (d. i. als Appellativ „Meer") und den ihr beistehenden Ungeheuern hervorgehoben worden. H. Gunkel hat dem Nachweis der zahlreichen Spuren dieses Mythus im A. Test. einen großen Teil seines scharfsinnigen Buches über „Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. (Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12. Göttingen 1895) gewidmet. Mit Recht weist er den Einwand zurück, daß ja Gen. 1 jetzt einen Bestandteil der jüngsten Pentateuchquelle, P, bilde. Denn dies hindert nicht, daß in dieser Kosmogonie, die jetzt einem auf der höchsten Stufe stehenden Gottesbegriff angepaßt ist, eine weit ältere Gestalt des Mythus zugrunde liegt. Freilich sind die Berührungen von Gen. 1 mit

dem Tiāmat-Mythus äußerst spärlich und unsicher. Das hebr. *t'hôm*, über dem (V. 2) Finsternis schwebt, ist allerdings das Masculin zu babylonischem *tiāmat*. Aber nichts führt hier zunächst auf eine andere Bedeutung, als die einfache „Meer" oder „Ocean". Ebensowenig läßt sich beweisen, daß die großen Wassertiere V. 21 ursprünglich mythologischer Art sind. — Aber die Erinnerung an den Kampf Marduks mit dem Drachen soll sich vor allem in einigen mythologischen Namen, wie Rahab, Livjathan und Behemoth erhalten haben. Daß die betreffenden Stellen alle [1]) sehr jung sind (Hes., Deuterojes., Hi., späte Psalmen), würde nicht sonderlich ins Gewicht fallen. Es wäre erklärlich, daß die alten Mythologumene erst dann wieder hervorgezogen und dichterisch verwertet wurden, als nach dem Sieg des absoluten Monotheismus jede Mißdeutung und jeder Mißbrauch ausgeschlossen schien. Bedenklicher ist, daß eine ziemliche Anzahl der angeblichen Anspielungen nur sehr künstlich auf den Kampf mit Tiāmat gedeutet werden kann. Wie soll z. B., wenn doch der Kern des Tiāmat-Mythus in der Tötung und Zerlegung der Tiāmat besteht, Am. 9 3 die Schlange im Grunde des Meeres, die Jahwe zum Beißen entbietet, noch immer Tiāmat sein? Von den Rahab-Stellen sind Jes. 51 9. Ps. 89 10 f. Hi. 26 12 f. und 9 13 („Rahabs Helfer") höchstwahrscheinlich auf die Besiegung der Tiāmat zu beziehen, nur daß natürlich der Sieger nicht Marduk, sondern Jahwe ist. Ps. 87 4 ist Rahab symbolischer Name Aegyptens und Ps. 40 5 der Plural *rahabîm* eine Bezeichnung der Götzen, aber sicher nicht im Sinn von „Chaosdrachen". Von den Livjathan-Stellen mag Ps. 74 13 f. mythologisch zu deuten sein; dagegen liegt Ps. 104 26 durchaus keine Nötigung zu einer solchen Deutung vor. Jes. 27 1 dient „der Liwjathan, die flüchtige Schlange, und der Liwjathan, die gewundene Schlange", neben dem „Drachen im Meere" (Aegypten) wiederum nur als symbolische Bezeichnung zweier Weltmächte. Hi. 3 8 liegt weit näher, den Livjathan auf ein Ungeheuer am Himmel zu deuten, das die Sonne zu verschlingen droht. Bei dem Livjathan Hi. 40 25 ff. hat der Dichter sicher an nichts anderes als an das Krokodil, wie bei

[1]) Ausgenommen wäre höchstens die Schlange Am. 9 3 (s. oben!) und *rahab* Jes. 30 7 als Bezeichnung Aegyptens. Doch ist hier nicht nur die Authentizität, sondern auch die Richtigkeit des Textes ganz streitig, und schließlich könnte *rahab* hier sehr wohl ein Appellativ sein („Toben, Ungestüm").

dem Behemoth 40 15 ff. an das Nilpferd gedacht. Ebensowenig nötigen Hi. 7 12. Ps. 44 20. Jer. 51 34. 36. 42 zu einer Deutung auf den Tiāmat-Mythus, und auch Hes. 29 3 ff. und 32 2 ff. liegt höchstens ein allgemeiner Vergleich des Pharao mit einem gebändigten Ungeheuer vor. In allen den Stellen endlich, die GUNKEL auf die Bändigung des Urmeers deutet (Ps. 104 6 f. Hi. 38 8 ff. Prov. 8 22 ff. Jer. 5 22. 31 35. Ps. 33 7. 65 8), vermag ich höchstens einen Hinweis auf die Allmacht Jahwes zu finden, die auch den Wogen des Meeres gebietet, nirgends aber eine Anspielung auf den Kampf gegen das Meer als ein mythologisches Ungeheuer.

Aber gesetzt auch, alle von GUNKEL angeführten Stellen enthielten solche Anspielungen, so würden sie doch für die Beurteilung der Religion Israels in unserem Zeitraum ohne Belang sein. Ganz abgesehen davon, daß an den wenigen sicher in Betracht kommenden Stellen ausdrücklich Jahwe an die Stelle Marduks getreten ist, also eine vollständige Verpflanzung des Mythus in den Bereich des Jahwismus stattgefunden hat, müssen wir nochmals hervorheben, daß wir es überall mit einer Verwertung jener mythologischen Reminiszenzen in der Poesie zu tun haben. Die Freiheit aber, deren sich die hebräischen Dichter dabei bedient haben, gibt so wenig einen Maßstab für ihren religiösen Glauben ab, wie etwa heute die Erwähnung der Scylla und Charybdis für unseren Glauben.

Ganz verunglückt scheint uns endlich der Versuch, die Geräte des salomonischen Tempels mythologisch zu deuten; so das sogen. eherne Meer (1 Kön. 7 23 ff.) als Darstellung des *t'hôm* oder Urmeers, die Rinder als Symbole des Marduk[1]). In dieser Frage muß ich durchaus STADE beistimmen, wenn er (ZAW 1903, S. 179) in jenen Geräten keinen Beweis dafür erblickt, daß damals die vielleicht mit ihnen verknüpften Mythen in Israel übernommen worden sind oder auch nur bekannt waren: „Nicht ein religiöses Bedürfnis, sondern Bedürfnis nach königlichem Prunk führte dazu, im Tempel eine fremde Einrichtung zu übernehmen. — Der phönizische Künstler, den man berief, arbeitete in den ihm geläufigen Stilformen und lieferte, was aus einem phönizi-

[1]) So KITTEL im Kommentar über die Bücher der Könige (Göttingen 1900), S. 64, nach KOSTERS, ThTijdschr. 1879, S. 445 ff. Nach GUNKEL a. a. O. S. 153 (vgl. auch 164 f.) müssen die 12 Rinder vielmehr irgendwelche Beziehung zu den zwölf Tierkreisbildern haben.

schen Tempel sich in den Jahwes verpflanzen ließ".

So dürfte es sich nach allen Seiten bestätigen, daß der babylonische Einfluß auf die Religion Israels — wenigstens für die vorexilische Zeit — erheblich überschätzt worden ist. Anlehnungen und Anspielungen sind nicht zu bestreiten. Aber der fremde Stoff erfuhr auf dem Boden der alttestamentlichen Religion eine solche Umgestaltung und neue Beleuchtung von einem unendlich höheren sittlichen und religiösen Standpunkt aus, daß man nicht mit Unrecht die Frage aufgeworfen hat, ob nicht in manchen Perikopen anstatt von einer Anlehnung und Nachahmung vielmehr von der Absicht einer Polemik gegen die angebliche Vorlage geredet werden müsse. —

Ob endlich in diesen Zeitraum auch schon Ansätze zu einer religiösen Zukunftserwartung (anknüpfend an das Theologumen vom „Tag Jahwes") zu verlegen seien, werden wir im nächsten Abschnitt zu erörtern haben.

IV. Kapitel.

Die Zeit der Schriftpropheten bis zum Exil.

§ 14. Die Quellen.

Zur Literatur: WStärk, Das Deuteronomium. 1894. — Steuernagel, Der Rahmen des Deut. 1894. — Ders., Die Entstehung des deuteronom. Gesetzes. 1896. — WErbt, Jeremia und seine Zeit. Göttingen 1902. — CHCornill, Das Buch Jeremia erklärt. Leipzig 1905. — Rothstein, Amos und seine Stellung innerhalb des israelit. Prophetismus. Th. St. u. Kr. 1905, 3. — HBahr, Der Prophet Amos. Vierteljahrsschr. für Bibelkunde etc. 1905, 3 und 4. — Guthe, Jesaja. Tübingen 1907. (Rel.-gesch. Volksb. II, 10.) — WNowack, Amos und Hosea. Tübingen 1908. Rel.gesch. Volksb. II, 9. — RLichtenhan, Jeremia. Tübingen 1909. (Rel.gesch. Volksb. II, 11.) — Hierzu die Kommentarwerke von Nowack und Marti.

An Quellen für diesen ca. 180 Jahre umfassenden Zeitraum kommen außer den Prophetenschriften auch Bestandteile des Pentateuch wie der geschichtlichen Literatur in Betracht: aus ersterem die jüngere und jüngste Schicht von J und E, sowie das Deut., aus den Geschichtsbüchern die prophetisch beeinflußten Abschnitte der Bücher Sam. wie I, 1. 2 $^{11-26}$. 3. 8. 10 $^{17-25a}$. 15, vor allem aber die erste deuteronomistische Redaktion der Königsbücher (um 600 v. Chr.). Daß über die genauere chronolo-

gische Ansetzung der einzelnen Perikopen noch viel Streit herrscht, fällt für unsere Zwecke nicht sonderlich ins Gewicht. Denn über die Abhängigkeit dieser Abschnitte von der Verkündigung der vorexilischen Schriftpropheten — und darauf kommt es für uns allein an — herrscht so gut wie völlige Uebereinstimmung. Dazu kommt, daß uns in der gesamten geschichtlichen Literatur dieses Zeitraums eine solche Einheitlichkeit der Ideen entgegentritt, daß die Fragen der Quellenscheidung und der genaueren chronologischen Ansetzung nur eine untergeordnete Bedeutung haben. Aus diesem Grunde können wir auch die verwickelten Streitfragen über die Entstehung des Deut. — ob das 623 von Josia eingeführte Gesetzbuch als das Urdeut. zu gelten hat oder aus älteren Kodifikationen zusammengesetzt ist — hier auf sich beruhen lassen. Denn für die Darstellung des Entwicklungsgangs der alttestamentlichen Religion kann das jetzige Deut. mit Fug und Recht als eine einheitliche Größe verwendet werden.

Von nicht geringer Schwierigkeit sind dagegen die literarkritischen Fragen in betreff der Hauptquellen, d. i. der Prophetenschriften selbst. Hier hat die neuere Forschung auch den vorsichtigsten und konservativsten Kritikern Zugeständnisse abgenötigt, wie man sie in solchem Umfang noch vor 20 Jahren[1]) nicht für möglich gehalten hätte. Es ist natürlich nicht dieses Orts, den literarkritischen Prozeß, der dazu geführt hat, und seine Ergebnisse erschöpfend darzustellen. Wohl aber müssen wir nachdrücklich auf die allgemeinen Gesichtspunkte hinweisen, die sich den Forschern in immer stärkerem Maße aufgedrängt haben, und ohne die ein gerechtes Urteil und eine richtige Verwertung der Prophetenschriften unmöglich ist. Es sind vor allem zwei Tatsachen, die man unablässig im Auge behalten muß, weil sich aus ihnen alle Erscheinungen in der prophetischen Literatur völlig genügend erklären. Erstlich: es liegt hier durchweg eine religiöse Literatur vor; sie will nichts bieten und man soll darum auch nichts von ihr fordern, was über ihre religiösen Zwecke hinausgeht. Zweitens: das Israel, dem wir die Prophetenschriften in ihrer jetzigen Gestalt verdanken, hatte noch keinen Begriff von dem, was wir „literarisches Eigentum" nennen[2]). Nicht das war die wesentliche Frage, in welchem

[1]) Geschrieben 1903. [D. H.]

[2]) Vgl. hierzu die Bemerkung über die Zurückführung aller Gesetze auf Mose oben S. 42.

Wortlaut vor Zeiten ein Prophet Jahwes geredet habe, sondern ob dieser Wortlaut auch jetzt noch geeignet sei, den religiösen Zweck zu erfüllen, dem er dereinst hatte dienen sollen. Wenn dies nicht der Fall schien, so hielt man es nicht bloß für ein gutes Recht, sondern für eine heilige Pflicht, in den ursprünglichen Wortlaut einzugreifen, allzu Hartes und für ein ganz anders geartetes Zeitalter nicht mehr Zutreffendes zu mildern, allzu Knappes oder Dunkles ausführlicher und deutlicher zu gestalten, Fehlendes, aber für eine spätere Zeit Unentbehrliches, frei zu gestalten. In die letztere Kategorie dürfte ein guter Teil des Stoffs zu rechnen sein, auf den man von jeher und mit Recht bei den Propheten ein Hauptgewicht gelegt hat — wir meinen die sogenannte messianische Weissagung. Als die Strafandrohungen der vorexilischen Propheten in Erfüllung gegangen waren, das Volk im Exil schmachtete oder nach der Rückkehr aus dem Exil ein ärmliches Leben unter dem Druck der feindlichen Weltmacht führte, da hätte es als eine Grausamkeit erscheinen müssen, aufs neue nur oder doch vorwiegend Drohworte erklingen zu lassen, in einer Zeit, in der das Volk von brennendem Eifer beseelt war, durch peinliche Gesetzeserfüllung den längst verheissenen großen Umschwung in seinem Geschick herbeizuführen. Wir können es verstehen, daß unter solchen Umständen dem Trost und der Verheißung im Rahmen der überlieferten Prophetenschriften ein immer breiterer Raum gegönnt wurde, und daß sich so z. B. das Buch Jesaja zu einer förmlichen Anthologie verschiedenartiger Prophetensprüche gestalten konnte und als solche auch vom Volk aufgefaßt und gelesen wurde, — von Sprüchen, deren Entstehung höchstwahrscheinlich einen Zeitraum von nahezu 500 Jahren umspannt. Damit soll keineswegs gebilligt sein, was die neueste Kritik zum Grundsatz erhoben hat, daß den vorexilischen Propheten überhaupt jedes Trost- und Verheißungswort abzusprechen sei. Wohl aber dürfte durch Obiges das gute Recht einer sorgfältigen Prüfung der Authenticität der einzelnen Prophetenworte erwiesen sein. Es ist doch sicher nicht der Ausfluß leichtfertiger und ungläubiger Gesinnung, wenn man eine Antwort auf die Frage sucht, ob Micha (4 10 ff.) in einem Atem die Exilierung der Bewohner Jerusalems nach Babel und (V. 11 ff.) die wunderbare Errettung der Stadt aus der Gewalt ihrer Belagerer habe weissagen können. Hier hat eine besonnene Kritik die Mittel in der Hand, der Weissagung von der Zerschmetterung vieler

Völker vor den Mauern Jerusalems (V. 13) ihren Platz in einem weit späteren Zeitraum, als dem 8. Jahrhundert, anzuweisen. Da, wo sie diese Mittel nicht besitzt, wird sie willig auf eine Entscheidung verzichten. Zum Glück bleibt des Sicheren und kritisch Unantastbaren noch reichlich genug, um uns ein Verstehen und Nachzeichnen der Wege Gottes im hebräischen Prophetismus zu ermöglichen.

§ 15. Namen und Wesen der Schriftpropheten[1]).

Neuere Literatur: LGautier, Die Berufung der Propheten. 4 rel. Reden für die Gemeinde. Hamburg 1903. — ELaur, Die Prophetennamen des A. T. Freiburg (Schweiz) 1903. — EKönig, Israels und Babyloniens Stellung zur Prophetie. Ztschr. für den ev. Rel.-Unterr. XV, 2 (1904). S. 49—53. — RKurtz, Zur Psychologie der vorexil. Prophetie in Israel. Pößneck 1904. — SvenHerner, Israels Profeter. Lund 1905. — LTappenbeck, Die israelitischen Propheten. Ztschr. f. ev. Rel.-Unterr. Oktober 1905. S. 39—41. — HMeltzer, Prolegomena zur Geschichte des israelitisch-jüdischen Prophetismus. Protest. Monatshefte 1906. 3 und 4. — EKönig, Prophetenideal. Judentum und Christentum. Leipzig 1906. — KBudde, Das prophetische Schrifttum. Halle 1906. (Rel.gesch. Volksb. II. 5.) — EKönig, Die Propheten in Israel und bei den anderen Völkern des Altertums. (Der Alte Glaube VIII. 11.) 1906. — SKaatz, Das Wesen des prophetischen Judentums. Ein Beitrag zum Verständnis der Propheten. Berlin 1907. — EKönig, Der alttestamentliche Prophetismus. (Beweis des Glaubens 43. 1/2.) 1907. — GStosch, Die Prophetie Israels in rel.gesch. Würdigung. Gütersloh 1907. — CHCornill, Der israelitische Prophetismus. In 5 Vorträgen für gebildete Laien geschildert. 7. Aufl. Straßburg 1909. — EKönig, Das alttestamentl. Prophentum u. die moderne Geschichtsforschung. Gütersloh 1910. — UWilcken, Zur ägyptischen Prophetie, Hermes XL, S 544 560.

Bei der Besprechung der *nᵉbî'îm* im vorigen Abschnitt haben wir tunlichst den Namen „Propheten" vermieden, um den tief-

[1]) Aus der höchst umfänglichen Literatur über das Wesen des Prophetismus und die Theologie der Schriftpropheten sind außer den oben S. 122, Anm. 1 zitierten Werken hervorzuheben: BDuhm, Die Theologie der Propheten. Bonn 1875. (Das Werk steht bereits auf dem Standpunkt der Reuss-Grafschen Hypothese; in den literarkritischen Fragen ist der Verfasser jedoch hier noch ziemlich konservativ.) — EKönig, Der Offenbarungsbegriff des A. Testamentes. Leipz. 1882. 2 Bände. (Das Werk ist in der Hauptsache eine Analyse des Selbstbewußtseins der Propheten und ihrer auf dasselbe gegründeten Hauptaussagen: 1. über ihre Wunderkraft, Berufung und Ausrüstung mit dem Geiste Gottes; 2. über das Zeigen und Sprechen Gottes als Quelle des Offenbarungsinhalts; nach König sehen und hören dabei die Propheten mit den leiblichen Sinnen; 3. nicht das eigene Herz ist die Quelle der prophetischen Weissagung.)

gehenden Unterschied zwischen jenen Erscheinungen und den Jahwepropheten im engeren Sinn, deren Reihe mit Amos anhebt, nicht ungebührlich zu verwischen. Wohl mußten wir auch jene *n'bî'im*, die sich um Elia und Elisa scharrten, und vor allem die letztgenannten Männer selbst als Organe Jahwes anerkennen, in denen „der Geist Jahwes" als geheimnisvolles Agens wirkte und die darum mit Recht „Mann Gottes" genannt werden konnten. Aber bei näherem Zusehen finden wir doch so charakteristische Verschiedenheiten zwischen beiden Arten von Propheten, daß wir z. B. mit Amos selbst einen Elia nicht auf die gleiche Stufe zu stellen vermögen. Die Schriftpropheten [1]) knüpfen in der Hauptsache an die alten Seher (*rō'îm*) an, wie uns dies 1 Sam. 9 9 ausdrücklich bezeugt wird: „Die jetzt Propheten (*n'bî'îm*) genannt werden, die hießen vor Zeiten Seher". Die alten Namen (*rō'îm* und *ḥōzîm*) erscheinen in ehrenvoller Bedeutung nur noch Jes. 30 10; denn Mich. 3 7 sind mit den Sehern (neben „Wahrsagern") Lügenpropheten gemeint, und Jes. 29 10 sind „die Propheten" und „die Seher" unrichtig erklärende Glossen. Am. 7 12 endlich hat „Seher" (*ḥōzeh*) als Anrede des Priesters Amazja an Amos einen verächtlichen Beigeschmack. Nur darf die Antwort des Amos (V. 14) nicht dahin mißverstanden werden, als lehne er es überhaupt ab, ein „Prophet" (*nābî'*) zu

— AKuenen, De profeten en de profetie onder Israël. Historisch-dogmatische Studie. Leiden 1875 (englisch: the Prophets and Prophecy in Israel. Translated .. by Adam Milroy, with an introd. by J. Muir. Lond. 1877). — WRobertsonSmith, The Prophets of Israel and their place in history to the close of the eighth century B. C. Edinb. 1882. 2. ed. 1895 (with introd. and additional Notes by T. K. Cheyne). — JDarmesteter, Les prophètes d'Israël. Paris 1892. — AFKirkpatrick, The doctrine of the Prophets (Warburtonian Lectures for 1886—90). Lond. 1892. — PSchwartzkopff, Die prophet. Offenbarung nach Wesen, Inhalt und Grenzen. Gießen 1896. — FGiesebrecht, Grundlinien für die Berufsbegabung der alttestam. Propheten (in „Greifswalder Studien" zu Ehren H. Cremers. Gütersloh 1895. S. 37—81). — Leitner, Die prophetische Inspiration, in Bardenhewers bibl. Studien (katholisch). Freiburg i. B. 1896. — EKönig, Das Berufungsbewußtsein der alttestam. Propheten. Barmen 1900.

[1]) Mit der Betonung der Schriftpropheten soll natürlich nicht geleugnet sein, daß es auch abgesehen von diesen wahrhafte Jahwepropheten in Israel gegeben habe (vgl. z. B. über Micha ben Jimla oben S. 140, über Urijahu ben Semajahu Jer. 26 20 ff.). Wir vermögen jedoch nur über die genauer zu urteilen, über deren Verkündigung uns schriftliche Zeugnisse vorliegen.

sein, etwa weil das Wort *nābî'* von jenen *n'bî'îm* der Zeit Sauls und Ahabs her für ihn einen bedenklichen Beigeschmack gehabt hätte. Dies ist schon wegen 2 11 und 3 7, wo Amos selbst von den *n'bî'îm* im ehrenvollsten Sinne spricht, unmöglich. Dazu kommt, daß ihm nach 7 15 Gott den Auftrag erteilt hat, gegenüber seinem Volk Israel „als Prophet aufzutreten". Die Meinung des Amos kann also 7 14 nur die sein, daß er es ablehnt, ein Prophet von Beruf in dem Amazja geläufigen Sinne, oder Angehöriger einer Prophetengenossenschaft zu sein. Vielmehr hat ihn die unmittelbare Berufung zum Propheten inmitten ganz anderer Tätigkeiten getroffen: von der Herde hat ihn Jahwe hinweggeholt[1]).

Damit ist bereits ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen den Propheten der alten Art und den Schriftpropheten berührt. Die letzteren haben das Bewußtsein einer ausdrücklichen, zu einem bestimmten Zeitpunkt erfolgten Berufung zu ihrem Amt von seiten Jahwes. Nicht von allen wird uns dies ausdrücklich bezeugt; aber die Bestimmtheit, mit der es bei fünf von ihnen geschieht, läßt uns ein Gleiches bei allen wahrhaften Jahwepropheten seit der Zeit des Amos voraussetzen. Von dessen Selbstzeugnis (7 15) war soeben die Rede. Für Hosea fiel nach 1 2 der Anfang seines Prophetenamtes mit der Erkenntnis zusammen, daß Jahwe selbst sein eheliches Mißgeschick zu einem Spiegelbild des Verhältnisses Israels zu Jahwe habe machen wollen. Jesaja berichtet von einer Vision im Todesjahre Ussias, in der ihm der göttliche Auftrag geworden sei, das Volk durch seine Verkündigung in immer ärgere Verstockung hineinzutreiben. Jeder Versuch, diese Vision — die einzige bei Jesaja! — für eine bloße schriftstellerische Einkleidung innerer Reflexionen und Kämpfe zu erklären, so daß an die Stelle der ausdrücklichen göttlichen Berufung der eigene Entschluß des Propheten träte, wird immer wieder an dem wuchtigen Wortlaut des Berichts scheitern, der nur an ein reales Erlebnis denken läßt. Ganz denselben Eindruck gewinnen wir aus dem Bericht Jeremias über seine Berufung im 13. Jahre Josias. Ganz merkwürdig ist hier der Nachdruck, der (1 5) auf die Erwählung und Weihung Jeremias zum Propheten schon vor seiner Geburt gelegt wird. Wie könnte ein Mensch derartiges als ein an ihn gerichtetes Gotteswort er-

[1]) Noch deutlicher wird dieser Sinn, wenn man mit Riedel (Theol. Studien und Kritiken 1903, S. 163 f.) übersetzt: ich war kein Prophet etc.

finden! Ebensowenig aber könnte er nachträglich erfinden, daß er sich (V. 7) dem göttlichen Auftrag gegenüber auf seine Unfähigkeit zu reden und seine allzugroße Jugend berufen habe. Vielmehr haben wir es auch hier mit einem einmaligen Erlebnis zu tun, das sich der Erinnerung des Propheten unauslöschlich eingeprägt hatte. Bei Hesekiel aber bürgt die Genauigkeit der Datierung seiner ersten Vision (1 1 f.) nach Jahr, Monat und Tag, daß auch er sich seiner Berufung zum Propheten (2 3 ff.) als eines bestimmten Faktums wohl bewußt ist.

Wie es nicht in des Menschen Macht steht, die Berufung zum Propheten eigenmächtig herbeizuführen oder durch seinen eigenen Entschluß zu ergänzen, so kann er sich ihr andrerseits auch nicht eigenmächtig entziehen. Vielmehr, wie auch der Tapferste unwillkürlich zittert, wenn in der Nähe das Gebrüll eines Löwen erschallt, so muß der weissagen, an den das Wort Jahwes ergangen ist (Am. 3 8). Das ergreifendste Zeugnis darüber lesen wir bei Jeremia 20 7 ff. Mit einem Unmut, der hart an Blasphemie streift, klagt hier der Prophet Jahwe an, daß er ihn (durch die Berufung zum Propheten) betört und vergewaltigt habe, also, daß er für jedermann zum Gelächter und Gespött geworden sei. Aber „dachte ich: ich will seiner nicht gedenken und nicht mehr in seinem Namen reden! da war es in meinem Innern wie loderndes Feuer, das verhalten war in meinen Gebeinen; ich mühte mich ab, es auszuhalten, aber ich vermochte es nicht!“ Es dürfte schwer werden, die Ueberzeugungskraft und Tragweite dieses Zeugnisses für den einzigartigen Charakter des hebräischen Prophetentums durch den Hinweis auf irgendwelche analogen Erscheinungen entkräften zu wollen.

Wenn für die *nᵉbî'îm* im älteren Sinne ein Zustand der Ekstase charakteristisch war, der sich gelegentlich bis zur Verzückung und Raserei steigerte, so finden sich ekstatische Zustände auch von den Schriftpropheten bezeugt. Denn auch abgesehen von den Visionen, die gleichfalls einen Zustand des Entrücktseins voraussetzen, ist öfter die Rede von „der Hand Jahwes“, die stark ist über dem Propheten (Jes. 8 11 Hes. 3 14), die über ihn kommt (Hes. 1 3. 3 22. 37 1. 40 1), auf ihn fällt (8 1) oder über ihm ist (33 22, hier mit näherer Bestimmung „des Abends“), wegen der der Prophet einsam sitzt (Jer. 15 17). In allen diesen Stellen ist „die Hand“ eine Bezeichnung der göttlichen Einwirkung, die sich unwiderstehlich des Propheten bemächtigt, fast

gleichbedeutend mit dem „Geiste Jahwes", der gleichfalls auf den Propheten „fällt" (Hes. 11 5) und ihm besondere Offenbarungen Gottes vermittelt. Bei Hesekiel ist die Einwirkung der Hand Jahwes fast überall die Einleitung zu einer Vision des Propheten. Bei alledem besteht aber sichtlich ein erheblicher Unterschied zwischen dieser Art der Ekstase und der der alten *nᵉbi'im*. Wohl ist die außerordentliche Einwirkung des Geistes Gottes in allen Formen ein unergründliches Geheimnis. Aber wir finden bei den Schriftpropheten nirgends eine Spur, daß sie durch diese Einwirkung in einen Zustand der amentia, bewußtloser Verzückung, versetzt worden wären. Ueberall haben sie von dem im Geiste Geschauten und zu ihnen Geredeten ein klares Bewußtsein und klare Erinnerung[1]). Denn ohne solche könnten sie ihre Visionen nicht beschreiben und das in der Ekstase empfangene Wort Gottes nicht weiter verkündigen!

Nun ist allerdings dem gegenüber geltend gemacht worden (so ausführlich von A. Klostermann in den Theol. Studien und Kritiken 1877, S. 391 ff., neuerdings wieder von Duhm im Kommentar zu Jesaja S. 129), daß mindestens bei Hesekiel nach seinen eigenen Aussagen kataleptische Zustände, also zeitweilige Bewegungs- und Sprachlosigkeit, angenommen werden müßten, ohne daß doch dieser Krankheitszustand eine genaue Erinnerung an die in der Katalepse erlebten Halluzinationen des Gesichts und Gehörs ausgeschlossen habe. In der Tat berichtet Hesekiel 3 14 f., daß er nach der Vision des Kerubwagens traurig einhergegangen sei in der Erregung seines Geistes und daß er dann 7 Tage vor sich hinstarrend unter seinen Volksgenossen gesessen habe.

[1]) An dieser einfachen Tatsache scheitern jene altorthodoxen Theorieen, wie die auf Philo zurückgehende, daß die menschliche Vernunft aus dem Propheten auswandere, um dem göttlichen Geiste Platz zu machen. Ebenso scheitert jeder Versuch, die Propheten zu willenlosen Werkzeugen des heiligen Geistes zu machen, vergleichbar einer Flöte in der Hand des Spielers, einem Griffel in der Hand des Schreibers, an der ganz unleugbaren Tatsache, daß die Invidualität der einzelnen Propheten in Stil und Redeweise sehr deutlich hervortritt. Jesaja schreibt ganz anders als Jeremia und dieser wieder ganz anders als Hesekiel. Natürlich ist durch all dies nicht ausgeschlossen, daß die Einwirkung des göttlichen Geistes eine Steigerung auch der natürlichen Gaben und Kräfte des Propheten bewirken kann. Eine solche tritt uns z. B. sichtlich in der ebenso kräftigen wie klaren Redeweise des Hirten Amos entgegen. Das Urteil des Hieronymus über den „bäurischen" Stil des Amos muß als ganz unberechtigt bezeichnet werden.

Er redet ferner (3 26 f.) von einem Verstummen, das Gott über ihn verhängt und das zwar zum Behuf prophetischer Verkündigungen von Gott unterbrochen werden kann, dessen völlige Beseitigung aber erst am Abend vor der Kunde von der Eroberung Jerusalems erfolgt. Das alles sind Erscheinungen, die auffällig mit den an Kataleptikern beobachteten Zuständen übereinstimmen. Duhm ist geneigt, besonders die Vision 8 1—11 25 zu den Fällen zu rechnen, „bei denen der Körper scheintot daliegt und das aus ihm ausgetretene Phantom das „Ich“ repräsentiert“, während Sacharja mit dem „Engel, der mit ihm redete“ zu den Fällen gehöre, „in denen das Bewußtsein beim Körper verbleibt und das austretende Bild scheinbar bewußtlos ist“. Aber mag die Annahme von kataleptischen Zuständen Hesekiels noch so vieles für sich haben, so ist doch damit der Beweis für einen Rückfall in die alte Form der Mantik noch nicht erbracht. Vor allem ist ein zweifaches nicht zu übersehen. Erstlich: Hesekiel berichtet von den kataleptischen Erscheinungen, der Traurigkeit und Erstarrung (3 14 f.), als einer Folge der Vision vom Kerubwagen, während er die Vision selbst mit einer Genauigkeit beschreibt, die nicht nach einer krankhaften Störung des Geisteszustandes aussieht. Zweitens: vor und nach dem Bericht über die Entrückung nach Jerusalem (8 1 ff.) und die lang ausgedehnten Visionen daselbst erwähnt er schlechterdings nichts von kataleptischen Zuständen, und wir haben kein Recht, solche wegen 3 14 f. auch hier vorauszusetzen. Vollends aber läßt die ganze Art und der Inhalt der großen Vision c. 40—48 sehr schwer den Gedanken an einen krankhaften Zustand des Propheten aufkommen. Alles atmet hier in einem Grade Ueberlegung und Absicht, daß wir der Vision (vgl. dazu unten § 20) nur einen geringen Anteil an dem Zustandekommen dieses ausgedehnten Zukunftsbildes zuschreiben können. Was aber das „Doppelbewußtsein“ des Sacharja anlangt, so enthält nur 4 1 eine Andeutung von einem abnormen Zustand des Propheten. Aber diese Stelle reicht zur Annahme eines eigentlich kataleptischen Zustandes desselben entfernt nicht aus. Denn wenn ihn „der Engel, der mit ihm redete“, wieder aufweckt „wie einen, der aus seinem Schlafe aufgeweckt wird“, so besagt dies doch nur, daß er durch die vorangegangenen Gesichte erschöpft und in eine Art Schlaf verfallen, nunmehr aber zur Aufnahme eines neuen Gesichts fähig gemacht worden sei. Uebrigens aber wird sich uns auch bei Sacharja er-

geben, daß seine Nachtgesichte, wie sie uns jetzt vorliegen, wohl größtenteils auf Rechnung des Schriftstellers und nicht des Visionärs zu setzen sind.

Alles in allem hat die Vision im Gesamtbereich des Prophetismus nicht die Bedeutung, die man ihr hat zuschreiben wollen. Die gleichsam klassischen Muster von Visionen bei Amos, Jesaja, Jeremia sind fast durchweg von äußerster Knappheit der Schilderung, ja z. T. nur Namen von Gegenständen, an die die Verkündigung religiöser Wahrheiten und Mahnungen anknüpft. Je detaillierter uns aber die Schilderung entgegentritt, wie z. B. Hes. 1 4 ff., je mehr sie nicht bloß Rahmen und Anlaß, sondern Selbstzweck ist, desto mehr ermangelt sie eines spezifisch religiösen Gehalts. In allen Fällen ist das Wort, das im Verlauf der Vision oder zum Zweck ihrer Ausdeutung geredet wird, weitaus der wichtigste Teil der dem Propheten gewordenen Offenbarung.

Als eine starke Uebertreibung muß es endlich angesehen werden, wenn man alle prophetische Wirksamkeit in ekstatischem Zustande geschehen denkt. Wenn der Prophet seine Verkündigung anhebt mit der Wendung: „so sprach Jahwe," oder wenn er das unendlich häufige „ist der Spruch Jahwes" in seine Rede einflicht, so will er geltend machen, daß er nicht, wie die Lügenpropheten, aus eigner Erfindung redet: Jahwe muß zuvor zu ihm geredet haben, ehe er das Wort Jahwes verkünden kann. Aber damit ist nicht gesagt, daß die Eingebung Jahwes in jedem einzelnen Falle mit der Versetzung in einen ekstatischen Zustand verbunden sein müsse. Und wenn man weiter gefragt hat, ob es überhaupt für jede einzelne Verkündigung der Propheten einer besonderen Eingebung Jahwes bedurft habe, und nicht vielmehr immer ein Reden kraft der bei der Berufung erfolgten Ausrüstung mit dem Geiste Gottes anzunehmen sei, so ist zu antworten, daß uns in den Prophetenschriften beide Möglichkeiten bezeugt sind. In dem Bericht über die Berufung Jesaias (6 9 ff.), wie Jeremias (1 9 ff.) und Hesekiels (2 3 ff. und 3 17 ff.) ist von einem allgemeinen Auftrag Gottes an diese Propheten die Rede, gleichsam von einem Programm ihrer Wirksamkeit, auf dessen Ausführung sie allezeit in ihren Worten und Handlungen bedacht sein sollen. Andererseits besitzen wir aber auch einige merkwürdige Zeugnisse dafür, daß das Wort Jahwes in einem bestimmten Falle zunächst ausbleibt und sich erst später einstellt.

So weiß der Prophet Habakuk zunächst keine Antwort auf

die Beschwerde, die er (in c. 1) Jahwe vorzutragen hat. Vielmehr will er sich (2 1) auf seine Warte [1]) stellen, um auszuspähen und zu erfahren, was Jahwe mit ihm reden und auf seine Beschwerde erwidern wird. In der Tat antwortet ihm Jahwe alsbald und gebietet ihm sogar die Niederschrift des Geoffenbarten. Noch stärker aber fallen für obige Tatsache zwei Zeugnisse Jeremias ins Gewicht. Als der Lügenprophet Hananja aus Gibeon dem Jeremia vor den Priestern und dem Volke als ein Wort Jahwes verkündet (Jer. 28 1 ff.), daß das Joch Nebukadrezars zerbrochen und die unter Jojachin weggeführten Tempelgefäße von Babel zurückgebracht werden sollen, da spricht Jeremia sein Amen dazu. Zwar äußert er sein Bedenken darüber, daß die Unheilsweissagung der alten Propheten jetzt mit einem Male dem Gegenteil weichen solle. Aber er läßt es geschehen, daß ihm Hananja das Joch, das er seit einiger Zeit als drohenden Hinweis auf das Joch der Chaldäer trug, vom Halse nimmt und zerbricht. Alsdann geht Jeremia seines Wegs. Aber bald darauf ergeht an ihn der Befehl Jahwes, dem Hananja zu verkünden, daß Jahwe an die Stelle des von ihm zerbrochenen hölzernen Joches ein eisernes setzen und alle Völker unter das Joch Nebukadrezars beugen werde. Dem Hananja aber soll er verkündigen, daß er als Lügenprophet noch in diesem Jahre sterben müsse. Und so geschah es im 7. Monat jenes Jahres. Bei dem ganzen Vorgang ist höchst bemerkenswert, wie Jeremia zuerst für möglich hält, daß Hananja ein echtes Wort Jahwes verkündigt habe, weil er selbst

[1]) Anderer Art ist die vielumstrittene Stelle Jes. 21 6 ff. nach dem jetzigen Text. Wir lassen hier auf sich beruhen, ob dieses Orakel Jesaja angehört (aus der Zeit um 710) und nicht vielmehr um 540 angesetzt werden muß. V. 6 gebietet Jahwe dem Propheten, einen Späher zu bestellen, der auf die Warte treten und dann melden soll, was er sieht. Meist erblickt man darin die Einkleidung der Tatsache, daß sich der Prophet unter der Einwirkung des Gottesgeistes gleichsam in zwei Persönlichkeiten differenziert. Nach Duhm (Kommentar zu Jes. S. 129) „sagt jener Befehl unserem Psychiker, er solle sich der Katalepse hingeben (vgl. dazu oben S. 196) und den Engel aus sich entlassen, der, von den Sinnen des Körpers nicht gehindert, übersinnliche Dinge wahrnehmen kann". Es ist indes kaum fraglich, daß der jetzige Text von V. 6 auf einem Mißverständnis der Masora beruht und mit Buhl (ZAW 1888, S. 157 ff.) und Stade (ebend. S. 165 ff.) in einen Befehl Jahwes an den Propheten, auf die Warte zu treten, zu emendieren ist. Damit fällt die von Duhm behauptete Katalepse hinweg und Jes. 21 6 wird zu einer schlichten Parallele von Hab. 2 1.

kein anders lautendes empfangen hat, wie er aber dann dem Lügenwort in felsenfester Gewißheit das nachträglich an ihn ergangene Jahwewort gegenüberstellt. Auch hier ist jeder Gedanke an eine bloße Einbildung oder gar eine Erfindung des Propheten schlechthin ausgeschlossen. Was er redet, beruht auf einer realen, unmittelbaren Eingebung. — Das andere nicht minder charakteristische Zeugnis lesen wir Jer. 42 1 ff. Der nach der Ermordung Gedaljas aus Mizpa geflohene Rest des Volks bittet den Propheten um ein Wort Jahwes, das ihnen den rechten Weg zeigen soll. Wie auch der Bescheid lauten möge, sie wollen sich genau nach ihm richten. Jeremia verspricht ihnen, daß er einen Bescheid von Jahwe erbitten und ihnen kein Wort davon vorenthalten wolle. Aber es vergehen zehn Tage, bis das Gotteswort an ihn erfolgt, das den Zug nach Aegypten durchaus verwirft und ihr Bleiben im Lande fordert. Wenn darauf die Stimmführer des Volks den Propheten der Lüge und der Absicht des Verrats zeihen, so wird dies jedermann auf den blinden Eifer der Betörten zurückführen. Ebensowenig aber hat man ein Recht, jene zehn Tage lediglich als eine Frist anzusehen, die sich der Prophet zu ruhiger Ueberlegung und zur Besänftigung der aufgeregten Gemüter selbst gesetzt habe. Auch hier müssen wir ihm vielmehr glauben, daß er erst dann ein „Wort Jahwes" verkündigen konnte, nachdem ein solches an ihn ergangen war.

Mit allem, was wir bisher zur Charakteristik des Schriftprophetentums angeführt haben, ist doch des Wesentlichsten noch nicht gedacht. Wir erblicken dies in den Gegenständen der prophetischen Verkündigung. Als solche treten uns ausschließlich die Angelegenheiten der Theokratie entgegen. Die prophetische Predigt wendet sich an das Volksganze, sei es in Israel oder Juda, oder bezieht sich auf das Volksganze; in jedem Fall hat sie ausschließlich sittlich-religiösen Inhalt. Die wenigen Ausnahmen, wo sie sich an einzelne Personen wendet, sind doch nur scheinbar. Wenn Jesaja (7 11) den König Ahas auffordert, sich ein Zeichen von Jahwe zu erbitten, so redet er zu dem, in dessen Hand und Verantwortung die Geschicke des Volks in schwerer Zeit gelegt sind. Und wenn derselbe Prophet (22 15 ff.) dem königlichen Hausminister seine Absetzung und Verbannung, sowie die Berufung Eljakims an seiner Statt verkündigt, so lehrt der ganze Zusammenhang, daß Sebna dieses Strafurteil als ein Schädiger der Theokratie und ein Bedrücker des

Volks erwirkt hatte, während von Eljakim, dem Knecht Jahwes, zu erwarten war, daß er dem Hause Juda ein Vater sein werde. Ebenso sind natürlich die Drohreden Jeremias an einzelne Personen zu beurteilen; so die an Pashur (20 3 ff.), der sich durch die Mißhandlung des Propheten als Empörer gegen Jahwe selbst erwiesen hatte; an Hananja (28 13 ff.; s. o. S. 198), an Semaja (29 24 ff.), und nicht minder die zahlreichen Prophetenworte an die einzelnen Könige von Juda (21 3 ff. 22 1 ff. 13 ff. 27 12 ff. 38 14 ff.). Auch die sehr häufigen Drohreden gegen ganze Stände, die Oberen und Richter des Volks, die Priester oder die falschen Propheten, haben diese nicht als Einzelpersonen, sondern als Träger wichtiger Aemter im Auge, von deren Verhalten das Wohl und Wehe der Gesamtheit abhängt. Der echte Jahweprophet aber hat ein Amt nur insofern, als er von Gott zu einer bestimmten Tätigkeit berufen ist, niemals von Staats wegen oder aus königlichem Auftrag. Nichts ist daher verkehrter als die Vorstellung, Jesaja habe z. B. einem Sebna (22 15 ff.) in amtlicher Eigenschaft und im Auftrage des Königs — etwa als eine Art Hofprediger — die Absetzung angekündigt.

Dieser Stellung der Propheten im Dienste Jahwes entspricht es auch, daß sie ihres Amtes warten ohne einen Anspruch auf Lohn — im Unterschied von den alten Sehern, deren Bescheid man durch Gaben erkaufte (1 Sam. 9 7 f. 1 Kön. 14 3). Nach Mich. 3 11 ist es ein Kennzeichen der Lügenpropheten, daß sie für Geld wahrsagen, und solches ist eben so schimpflich, wie das Rechtsprechen der Richter für Geschenke und das Thora-Erteilen der Priester um Lohn.

Was endlich die zahlreichen Sprüche und Reden gegen auswärtige Völker betrifft, so gehören sie großenteils schon deshalb in den Bereich der prophetischen Wirksamkeit, weil sie die feindselige Stellung der fremden Völker zur Theokratie zum Anlaß haben. Sie kündigen denen das Strafgericht Jahwes an, die in ihrer Verblendung seinen Auftrag, zu züchtigen, gemißbraucht und grausam vertilgt haben (Jes. 10 5 ff.), oder die wie die Edomiter am „Unglückstage" Jerusalems rohe Schadenfreude gezeigt und nach Kräften zur Demütigung und Vernichtung Judas mitgeholfen haben (Ob. 10 ff.). Aber auch wo solche Anlässe nicht vorliegen oder doch für uns nicht erkennbar sind, sind die Weissagungen gegen die fremden Völker ein hervorragender Gegenstand prophetischer Rede. Denn sie alle sind Zeugnisse für die

Erkenntnis, daß Jahwe allein mit allmächtiger Hand die Geschicke der Völker lenkt, der nahen und der fernen, daß er allein zu lohnen und zu strafen vermag und daß er beides tut nach dem unwandelbaren Maßstab des Rechts und der Gerechtigkeit. Es ist nicht mehr der bloße Volksgott, der sich um den Weltlauf nur dann kümmert, wenn sein Volk von einem anderen angetastet wird und dann — so dachte der Volksglaube — blind für das seinige Partei ergreift: sondern er ahndet auch den Frevel, den die Moabiter an den Gebeinen des Königs von Edom begangen haben (Am. 2 1). So dürfen wir wohl sagen: der Universalismus des prophetischen Gottesbegriffs, die Allmacht, Weisheit und Gerechtigkeit Jahwes findet gerade in den Reden gegen die fremden Völker einen überaus klaren und kräftigen Ausdruck. Diese Reden aber hindern nicht unser Urteil, die Wirksamkeit der Schriftpropheten erstrecke sich durchaus auf die Interessen und Ziele der Theokratie, auf die Wege, die Gott mit dieser gehen will, und der Inhalt ihrer Predigt sei durchaus sittlich-religiöser Natur.

Dies geht nicht zuletzt auch daraus hervor, daß die Drohrede, mag sie noch so kategorisch auftreten, immer nur einen bedingten Charakter hat. Selbst Amos, dessen Gerichtsandrohung so unwiderruflich lautet, daß er (5 1) bereits die Totenklage über Israel anstimmt, — auch er verwirft doch nicht jede Hoffnung, wenn er gleich darauf (V. 4. 6) mahnt: Sucht Jahwe, damit ihr am Leben bleibt! Ja, wenn sie das Böse hassen und das Gute lieben, so wird sich Jahwe doch vielleicht noch des Restes Josephs erbarmen (V. 15). Und Jesaja, obwohl nach 6 10 f. ausdrücklich dazu berufen, daß er die Verstockung des Volks durch seine Bußpredigt nur noch steigere, verkündigt doch (1 25 f.) eine Zeit, wo der Zion wiederum eine Rechtsburg, eine treue Stadt heißen wird, nachdem ein Teil seiner Bewohner durch das Läuterungsgericht zur Buße geführt worden ist. 38 1 verkündigt Jesaja dem König Hiskia auf Befehl Jahwes sein baldiges Ende, gleich darauf aber eine weitere Lebensdauer von 15 Jahren infolge des Gebets und der Tränen Hiskias. Auch Jeremia verkündet es (26 3) als ein Wort Jahwes, daß die Drohung gegen Stadt und Tempel doch vielleicht die Wirkung haben könne, daß sie hören und sich bekehren und Jahwe sich infolge dessen des Unheils gereuen lasse, das er ihnen wegen ihren bösen Taten zuzufügen gesonnen ist. Kurz: das Wort der „Weissagung“ ist nicht ein decre-

tum absolutum, das sich nach Art einer blinden Naturgewalt, eines unerbittlichen Fatums, auswirken müßte, sondern es verfolgt sittliche Zwecke, will Erkenntnis und Buße wirken. Daher ist es widerruflich, je nach dem Verhalten der Bedrohten — ganz wie der Töpfer das mißratene Gefäß nach seinem Belieben umgestalten kann (Jer. 18 1 ff.). Denn Jahwe hat nicht Wohlgefallen am Tode des Gottlosen, sondern daran, daß er sich von seinem bösen Wandel bekehrt und am Leben bleibt (Hes. 18 23). Diese Wahrheit und zwar in der Ausdehnung sogar auf die Heiden einzuschärfen, ist in nachexilischer Zeit das Jonabüchlein verfaßt. [Vgl. hierzu unten § 22. D. H.]

§ 16. Die Formen der göttlichen Offenbarung an die Propheten.

Zur Literatur: SOettli, Die Propheten als Organe der göttl. Offenbarung. (Vortrag.) Berlin 1904. — BBaentsch, Pathologische Züge in Israels Prophetentum. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1907, 1, S. 52—81.

Die einfachste Form der Mitteilung Gottes an die Propheten ist „das Wort", das an sie ergeht und überaus häufig gleichbedeutend ist mit „Offenbarung". Nach Jer. 18 18 war es eine landläufige Rede zu jener Zeit, daß dem Priester niemals die Thora oder Weisung, dem Weisen niemals der Rat, dem Propheten niemals das Wort abhanden kommen könne. Daß der Prophet kraft seiner Berufung im Namen Jahwes reden könne, auch ohne in jedem Fall eine außerordentliche Offenbarung Jahwes empfangen zu haben, haben wir oben (S. 197) bereits hervorgehoben. Andererseits bezeugen die genauen Datierungen bestimmter Gottesworte (so besonders bei Hesekiel, Haggai, Sacharja, vereinzelt auch bei Jeremia), daß sich der Prophet sehr wohl bewußt sein kann, eine besondere Offenbarung empfangen zu haben. Dies bezeugt auch die Wendung (Jes. 22 14; vgl. 5 9) „Jahwe hat sich offenbart in meinen Ohren", d. h. er hat es mir vernehmlich zugerufen. Daß dabei doch nicht (mit König) an ein leibliches Hören gedacht werden kann, geht daraus hervor, daß das Gotteswort anderwärts von dem Propheten „geschaut" wird. Dieses Schauen aber erfolgt ebenso mit dem Auge des Geistes, wie das Schauen der prophetischen Gesichte oder Visionen; beide Arten von Schauung werden mit demselben Worte (*ḥāzôn*; vergl. z. B. „Schauung Jesajas" als Gesamtüberschrift des jetzigen Jesajabuchs) bezeichnet. Dies läßt sich nur

so erklären, daß die Grenze zwischen beiden — zumal in alter Zeit — fließend war; auch der Empfang eines Gottesworts konnte leicht mit ekstatischen, visionären Zuständen gepaart sein. Immerhin haben wir ein gutes Recht, von eigentlichen Visionen, d. h. dem Schauen konkreter Bilder und Vorgänge, zu reden, über die der Prophet hinterher berichtet und von denen er, wenn es nötig ist, eine Deutung gibt. Bemerkenswert ist, daß dieses Sehen fast überall (vergl. Am. 7 1. 4. 7. 8 1. 9 1. Jes. 6 1. Jer. 1 11. 13. Hes. 1 1. Sach. 1 8. 2 1 etc.) mit dem Zeitwort *rā'āh* ausgedrückt ist, welches für gewöhnlich das leibliche Sehen bezeichnet. Daraus kann wiederum nicht gefolgert werden, daß es sich dabei buchstäblich um ein Aufdecken der unsichtbaren Welt für die leiblichen Augen des Propheten handelt, wohl aber, daß er mit dem geistigen Auge reale Bilder und Vorgänge sieht, wie es sonst mit dem leiblichen Auge der Fall ist. Von allen Analogien, die man angeführt hat, um das Geheimnis dieses Schauens (der prophetischen Visionen im engeren Sinne) verständlich zu machen, kommt am meisten die vielfach bezeugte „künstlerische Intuition" in Betracht, bei der der Künstler das von ihm geplante und vielleicht lange überdachte Kunstwerk plötzlich in ungeahnter Vollendung und Schöne vor dem geistigen Auge dastehen sieht, so deutlich, daß er es nachher in der Erinnerung festzuhalten und auszuführen vermag. Immerhin sind hier auch die erheblichen Unterschiede zwischen der Art der künstlerischen und prophetischen Inspiration und vor allem zwischen ihren Gegenständen nicht zu übersehen.

Weiter aber treten uns die Visionen in einer solchen Mannigfaltigkeit entgegen, daß wir es begreifen können, wenn man zwischen echter Vision und rein schriftstellerischer Einkleidung prophetischer Gedanken zu unterscheiden versucht hat, — ganz zu geschweigen von dem Versuch, alle Visionen lediglich auf Rechnung des Schriftstellers zu setzen. Zur Widerlegung dieser letzteren Meinung genügt schon der Hinweis auf die einzige Vision, von der uns Jesaja (c. 6) berichtet. Es ist undenkbar, daß er dieses Erlebnis, an das sich seine feierliche Berufung zum Propheten knüpft, fingiert haben sollte, nur um in dieser Form einige eigene Gedanken über das Wesen und die Aussichten seines prophetischen Berufs vorzutragen. Für diesen Zweck wäre der Aufwand der Darstellung zu groß. Alles spricht vielmehr dafür, daß der Prophet dieses eine Mal die überirdischen Bilder,

die er beschreibt, tatsächlich geschaut, die Entsündigung erlebt, den göttlichen Auftrag vernommen hat. Und zwar sind es Bilder von erhabener Einfachheit, Vorgänge in klarer, eindringlicher Aufeinanderfolge — beides (wie schon bei der Vision des Micha ben Jimla 1 Kön. 22 19 ff.) sichere Kennzeichen eines realen inneren Erlebnisses. Weit schwerer ist dagegen eine einheitliche Vorstellung von den beiden ersten Visionen des Amos (7 1 ff.) zu gewinnen. Bei der dritten (V. 7 ff.) ist es ein einziger Gegenstand (das Bleilot), an das der Gottesspruch anknüpft, und bei der vierten dient der Gegenstand, der Korb mit Herbstfrüchten, lediglich als ein Sinnbild des Herbstes, der über das Volk hereinbrechen soll. Erst die fünfte Vision (9 1 ff.) zeigt sich, obschon in äußerster Kürze beschrieben, der des Jesaia verwandt. Aber auch die anderen können unseres Erachtens trotz ihrer Eigenart nicht als bloß schriftstellerische Einkleidung prophetischer Gedanken betrachtet werden. Eine solche trat erst dann ein, als die prophetische Vision eine längere Geschichte gehabt hatte und die öffentliche Wirksamkeit der Propheten mehr und mehr der schriftstellerischen Tätigkeit weichen mußte. Uebrigens beschränken sich die Zeugnisse über Visionen vorexilischer Propheten außer denen des Amos und Jesaja auf die des Jeremia 1 11. 13. In beiden wird, und zwar im Anschluß an die eben erfolgte Berufung des Propheten, ein einziger Gegenstand (ein Mandelbaum und ein siedender Topf), den der Prophet sieht, Anlaß zu einer prophetischen Verkündigung. In sehr ausführlicher und z. T. verwickelter Gestalt tritt dagegen die Vision bei Hesekiel auf. Wie bei Jesaja und Jeremia geht die erste Vision (1 1 ff.) der Berufung voraus. Der Prophet berichtet im Eingang, daß er nach dem Auftun des Himmels, d. h. zum Schauen auch des Ueberirdischen befähigt, von Gott gewirkte Gesichte geschaut habe. Jedoch nicht vom Himmel, sondern vom Norden her erfolgt die Theophanie in einer vom Sturmwind getriebenen feurigen Wolke. Sie birgt die überaus eingehend beschriebenen Kerube (s. o. S. 192 ff.), und erst zum Schluß (V. 26 ff.) erfahren wir, daß sie die Fläche mit dem Throne Gottes und auf diesem Gott selbst tragen. Daß der Prophet von der Gestalt des Thronenden nur in Andeutungen redet, entspricht der ehrfurchtsvollen Scheu, die wir auch Ex. 24 10 und Jes. 6 1 beobachtet finden. Aber die außerordentliche Umständlichkeit der vorangegangenen Beschreibung, durch die man doch nicht zu einer klaren Vorstellung von

den Gegenständen gelangt, berechtigt zu dem Urteil — nicht. daß der Prophet die (genau datierte!) Vision überhaupt erfunden habe, wohl aber, daß die schriftstellerische Tätigkeit an der Beschreibung einen sehr erheblichen Anteil gehabt hat. Dasselbe gilt von der Deutung, die sich (Hes. 2 8 ff.) an das Verzehren der mit Seufzen und Wehklagen beschriebenen Buchrolle knüpft. Natürlich fällt das Verzehren der Rolle, eine Verleiblichung der sonst rein geistig gedachten Inspiration, gleichfalls in den Bereich der Vision; denn erst 3 12 ff. vernimmt der Prophet hinter sich das Getöse des Kerubwagens, der „die Herrlichkeit" Jahwes wieder davonträgt. Ueber die sich (3 14 f.) daran anschließende Beschreibung des physischen Zustandes des Propheten vergl. oben S. 195 f. Bei der Wiederholung derselben Theophanie (3 22 ff.) begnügt sich der Prophet mit einer einfachen Erwähnung. Sehr ausführlich ist dagegen der Bericht (8 1 ff.) über das, was er, vom Geist nach Jerusalem entführt, an götzendienerischen Greueln im Bereiche des Tempels zu schauen bekommt. Daran knüpfen sich c. 9—11 auf demselben Schauplatz die Gesichte, die ihm die Zerstörung der Stadt und des Tempels vor Augen stellen, samt der Drohrede an die Volksobersten. Von da ab tritt uns eine Vision erst wieder in c. 37 entgegen: die Wiederbelebung der Totengebeine, die das im Exil gleichsam abgestorbene Israel abbilden. Hier wie in c. 8—11 ist kein Grund vorhanden, an einer wirklichen Schauung des Propheten zu zweifeln, aber die Einzelschilderung des Geschauten und ganz besonders die ausführlichen Deutungen und Nutzanwendungen müssen sicher wiederum auf Rechnung der schriftstellerischen Ausführung gesetzt werden. Und in ganz besonderem Maße gilt dies von der großen Vision im letzten Teile des Buches (c. 40—48), in der der Prophet die künftige Gestalt des Tempels und des Kultus in ihm sowie die des Landes beschreibt. Hier sind die Einzelheiten in einem Grade gehäuft und verwickelt, daß man wohl nicht ohne Grund vermutet hat, der Prophet habe die Beschreibung auf Grund vorher angefertigter Karten und Pläne vollzogen. Aber der Stoff, der eine solche Vermutung nahe legt, kann natürlich nicht zu dem in der Vision Geschauten gehören. Anderwärts verrät sich das Hinausschreiten aus dem Bereich der Vision in den des Schriftstellers durch die ausführliche Begründung von Vorschriften, die erst künftig in Kraft treten sollen; so besonders in der Neuordnung des Priestertums, c. 44 9 ff., und der Ver-

teilung der Stämme, c. 48. Dies und vieles andere ist im Rahmen der Vision nur dadurch untergebracht, daß es dem Führer des Propheten (vergl. 40 3 f.) oder auch Jahwe selbst in den Mund gelegt wird.

Die letzten [1]) Berichte über eigentliche Visionen liegen uns in den acht Nachtgesichten des Sacharja (c. 1 7 — 6 8) vor. Es wurde bereits oben S. 196 f. dargelegt, daß es abgesehen von 4 1 an jeder Andeutung fehlt, die auf einen kataleptischen Zustand des Propheten beim Empfang dieser Gesichte hinwiese. Es war uns daher ganz unwahrscheinlich, daß „der Engel, der mit mir redete" (1 9. 13. 2 2 etc.) mit Duhm auf das scheinbar verdoppelte Bewußtsein eines Kataleptikers zurückzuführen sei. Eher könnte man wohl mit Baudissin (Einleitung in die Bücher des A. Test., Lpz. 1901, S. 565) urteilen: „Mit der Einschiebung dieses Mittlers zwischen Gott und dem Propheten (des sogen. „angelus interpres") ist der Charakter des alten Prophetentums aufgehoben, der auf dem unmittelbaren Erfülltsein mit dem Gottesgeist beruhte". Damit ist bereits ausgesprochen, daß in den Nachtgesichten das Allermeiste auf Rechnung der eignen Phantasie und der schriftstellerischen Tätigkeit des Propheten zu setzen sein dürfte. Mehrmals (so ganz besonders 1 14 ff. 2 10 ff.) geht die Beschreibung der Vision in den gewöhnlichen Ton der prophetischen Verkündigung über.

§ 17. Die Formen der prophetischen Verkündigung.

Unter den verschiedenen Arten der Mitteilung der dem Propheten gewordenen Offenbarungen nimmt wiederum das Wort oder die prophetische Rede, sei es in Gestalt eines kurzen Spruches oder einer längeren, deutlich gegliederten Verkündigung, wenigstens in der ersten Zeit weitaus die erste Stelle ein. Immerhin läßt sich die oft wiederholte Behauptung, daß die Sprüche und Reden der älteren Propheten so gut wie ausnahmslos als nachträgliche Niederschrift wirklich gehaltener Reden zu betrachten seien, doch nur in bedingtem Maße aufrecht erhalten. Gewiß werden wir überall da, wo der Prophet selbst Ort und Zeit, sowie die Ohrenzeugen seiner Verkündigung nennt, wie z. B. Jes. 7 1 ff., einen Bericht über das wirklich von ihm Geredete zu

[1]) Von den Visionen Daniels, die in Wahrheit in eine ganz andere schriftstellerische Kategorie, die der Apokalyptik, gehören, wird später (§ 22, 5) die Rede sein.

erblicken haben. Aber schon in diesem Falle ist eine große Freiheit in der Art und dem Umfang der Aufzeichnung nicht ausgeschlossen. Wir müssen uns auch daran erinnern, daß die gesamte Schriftstellerei des A. T. nicht auf diplomatisch genaue Wiedergabe von Reden und Ereignissen, sondern auf religiöse Wirkung abzielt, daß sich daher der Prophet als Schriftsteller volle Freiheit vorbehalten mußte, auf welchem Wege er diese Wirkung erzielen könne. Vollends aber ist diese Freiheit des Verfahrens da vorauszusetzen, wo ein Prophet erst nach Jahren überaus zahlreiche Reden aus dem Gedächtnis reproduziert und einem andern in die Feder diktiert, wie dies von Jeremia (36 1 ff.) nach 23jähriger prophetischer Tätigkeit berichtet wird. Dabei konnte es unmöglich ohne allerlei Einwirkung der späteren Erlebnisse und Urteile auf die früheren Reden abgehen. Und als die von Baruch beschriebene Rolle von König Jojakim verbrannt war, da waltete bei ihrer Wiederherstellung (36 32) abermals die größte Freiheit, denn „es wurden außerdem noch viele Reden gleicher Art beigefügt". Aber auch andere Prophetenbücher, wie das des Amos, das sich schon durch die Datierung 1 1 (zwei Jahre vor dem Erdbeben) als später redigiert zu erkennen gibt, und nicht minder das des Hosea und Jesaja tragen so deutliche Spuren nachträglicher Redigierung, Ausfeilung und Ausgestaltung des etwa gesprochenen Wortes an sich, daß sich die absolute Uebereinstimmung von Rede und Schrift kaum irgendwo mit Sicherheit behaupten läßt. Dabei sehen wir ganz davon ab, daß die Prophetenschriften schließlich (vergl. dazu oben S. 189 ff.) wohl fast ausnahmslos noch anderweitiger redaktioneller Tätigkeit unterworfen gewesen sind, durch die nicht nur Veränderungen im Umfang, sondern vielfach auch im Wortlaut herbeigeführt wurden. Es ist nutzlos, dies bestreiten zu wollen; anderseits aber ist es verkehrt, darin eine Aufhebung des Offenbarungscharakters und überhaupt des hohen Wertes des Prophetenwortes zu erblicken. Was auch alle die Einwirkungen, die in der menschlichen Ueberlieferung nun einmal unvermeidlich sind, geschädigt haben mögen, das echte Gotteswort bewahrt in alledem eine Kraft und Hoheit, die noch heute ihre Wirkung nicht verfehlt.

Daß die prophetische Rede sich gelegentlich zur Steigerung der Wirkung poetischer Kunstformen bedient, wie der Parabel (Jes. 5 1 ff. 28 23 ff.; auch das „Rätsel" Hes. 17 1 ff. wird

dort gleichzeitig als *māšāl* oder Gleichnis bezeichnet) oder der Wortspiele (z. B. Mich. 1 10 ff.), und nicht minder, daß sie in der vorexilischen Zeit und vielfach auch später in poetischen Rhythmen[1]) verläuft, mag hier nur angedeutet sein, da es außerhalb des Rahmens einer religionsgeschichtlichen Darstellung liegt. Erwähnung verdient dagegen noch die Versinnbildlichung des vom Propheten Verkündigten durch symbolische Handlungen. Eine solche trat uns schon in sehr alter Zeit bei Ahia von Silo (1 Kön. 11 30 f.) entgegen, wenn er seinen neuen Mantel in 12 Stücke zerreißt und Jerobeam 10 derselben überläßt. Die Deutung folgt hier der Handlung auf dem Fuße, während letztere 1 Kön. 22 11 dem Prophetenspruch nachfolgt. Bei den Schriftpropheten verhält es sich mit den symbolischen Handlungen ähnlich, wie mit den Visionen. Anfangs selten und einfach, treten sie bei Hesekiel in größerer Anzahl und zum Teil in einer so komplizierten Gestalt auf, daß man zu der Frage berechtigt ist, ob sie als wirklich ausgeführt und nicht bloß als schriftstellerische Einkleidung prophetischer Gedanken gemeint seien. Bei Amos, Hosea, Micha finden sich keine Beispiele, bei Jesaia neben der einen Vision gleichfalls nur eine symbolische Handlung (c. 20). Der Prophet soll drei Jahre lang entblößt (d. h. ohne Obergewand) und barfuß einhergehen, um so recht eindringlich den Zustand der in die Gefangenschaft wandernden Aegypter und Aethiopier zu versinnbildlichen. Dieses sein Tun verfolgt aber zugleich, wie V. 5 f. zeigt, einen praktischen Zweck von größter Wichtigkeit, nämlich die Bewahrung Judas vor einer törichten Auflehnung gegen Assur im Vertrauen auf die trügerische Hilfe der Aegypter und Aethiopier. Die symbolische Handlung steht hier also im unmittelbaren Dienst der göttlichen Leitung des Volks durch den Propheten und ist daher auch (wie überhaupt alle symbolischen Handlungen bei den Schriftpropheten) direkt von Gott befohlen. Nach Jes. 20 stoßen wir erst bei Jeremia wieder auf einige Beispiele. C. 13 1 ff. soll der Prophet einen neugekauften linnenen Gürtel erst an seine Hüften legen, dann

[1]) So spielt unter anderem der von Ley und Budde entdeckte sogen. „Klageliedvers", d. h. die Nebeneinanderstellung eines längeren und eines kürzeren Gliedes (meist drei und zwei Hebungen) in den Propheten eine weit größere Rolle, als man früher annahm; vgl. z. B. Am. 5 2 f. Jes. 1 2 ff. 2 6 ff. 13 2 ff. 14 4b ff. 15 1b ff. 22 1b—4. 37 22 ff. 47 1 ff. 52 7 ff. 57 1 ff. 60 17b ff. Jer. 9 20 f. 15 8 f. Hes. 19 1b ff. etc.

in eine Felsenspalte am Wasser vergraben[1]), um hinterher durch das Verderben des Gürtels das unausbleibliche Verderben Judas und Jerusalems abzubilden. Zu demselben Zweck zerschmettert er (19 1 ff.) im Thopheth, der Kinderopferstätte, vor den Augen zahlreicher Zeugen einen irdenen Krug; die Handlung gewinnt hier durch die Oertlichkeit, an der sie vollzogen wird, eine erhöhte Bedeutung. Nach 27 1 ff. versinnbildlicht Jeremia die Notwendigkeit, daß sich Juda geduldig dem Joch des Nebukadrezar beuge, durch die Stricke und Jochhölzer, die er seinem Hals auflegt (vergl. dazu auch 28 10. 13). Bemerkenswert ist, daß die Deutung dieser symbolischen Handlung mit einer entsprechenden Mahnung auch den Königen der umliegenden Völker zugesandt wird: ein starker Beweis dafür, daß sich der Prophet als Sprecher des über alle gebietenden Gottes fühlte. Nur gröbster Mißverstand kann hierin eine ungebührliche Einmischung in die äußere Politik oder gar den Beweis für eine Tätigkeit des Propheten im Solde der Chaldäer erblicken. — In gewissem Sinn kann endlich noch 43 8 ff. hierher gezogen werden, wo der Prophet auf Geheiß Jahwes große Steine in dem Lehmboden vor dem Palast des Pharao zu Thachpanches verbirgt, zur Bezeugung der Tatsache, daß Nebukadrezar dereinst über diesen Steinen seinen Thron aufschlagen werde, um über Aegypten grausames Gericht zu halten.

Damit sind aber auch die symbolischen Handlungen Jeremias erschöpft; denn der von Jahwe befohlene Kauf eines Ackers im Gefängnis (32 6 ff.) ist ein rechtskräftiger Akt, dessen symbolische Bedeutung, wie V. 24 f. zeigt, dem Propheten selbst erst hinterher aufgeht. Die oben aufgezählten Handlungen aber sind insgesamt von ebenso großer Einfachheit wie Eindringlichkeit, leicht zu deuten und leicht im Gedächtnis zu behalten. Weit umständlicher ist schon die erste sinnbildliche Handlung, die von

[1]) Wenn unter dem *perāt* V. 4 ff. der Euphratstrom verstanden werden müßte, bliebe allerdings nichts anderes übrig als die ganze Handlung für schriftstellerische Einkleidung oder gar (mit Duhm, im Kommentar zu Jer. S. 119) für die mäßige Erfindung eines späten Redaktors zu erklären. Denn Jeremia hätte unmöglich zweimal die weite Reise nach dem Euphrat gemacht, bloß um festzustellen, daß ein linnener Gürtel durch Feuchtigkeit verdirbt. Nun verweist aber LGautier (vgl. „Bote aus Zion", Juli 1894, S. 62 f.) auf einen a'in [Quell] Fara im Bereich von Anathoth, der Heimat des Propheten, und damit wäre in der Tat jede Schwierigkeit beseitigt.

Hesekiel 4 1 ff. gefordert wird, wenn er auf einem Backstein einen Plan Jerusalems einritzen, mannigfaltige Werkzeuge der Belagerung, ja ganze Heere wider die Stadt aufstellen und schließlich eine eiserne Pfanne zwischen sich (als den Stellvertreter Gottes) und die Stadt setzen soll. Immerhin war diese Anweisung, dem Hause Israel ein „Merkzeichen" zu geben, noch ganz wohl ausführbar, mag man auch darüber streiten, in welcher Weise der Prophet dabei die Belagerungsheere zur Darstellung brachte. Wenn aber Hesekiel weiter, nach 4 4 ff. auf einer Seite liegend und mit Stricken gebunden, damit er sich nicht von einer Seite auf die andere umwenden könne, zuerst 190[1]) Tage die Schuld Israels und dann weitere 40 Tage die Verschuldung Judas tragen soll, beide Male entsprechend der Zahl der Jahre der Verschuldung, so dürfte doch die Berufung auf die Veranlagung des Propheten zu kataleptischen Zuständen nicht ausreichen, um eine buchstäbliche Ausführung dieses Befehls begreiflich zu machen — schon deshalb nicht, weil eine solche Ausdehnung der symbolischen Handlung über fast acht Monate ihre Wirkung illusorisch gemacht hätte oder doch für den beabsichtigten Zweck ganz unnötig gewesen wäre. Man wird sich somit zu der Annahme entschließen müssen, daß mindestens die Ausdehnung der symbolischen Handlung — mag sie auch eine Zeitlang von dem Propheten tatsächlich ausgeführt worden sein — auf 190 + 40 Tage der nachträglich von dem Propheten gegebenen Deutung angehört. Nur unter dieser Voraussetzung ist auch die Vorschrift (4 9 ff.) über den spärlichen Gebrauch unreiner Speise während des Zustands der Gebundenheit[2]) ausführbar zu denken. Ein tägliches Quantum Mengselbrot von 20 Sekeln, also kaum 330 Gramm, hätte 230 (oder gar 430) Tage hindurch kaum zur Erhaltung des Lebens ausgereicht.

Ueberaus anschaulich und eindringlich ist dagegen das vierte Zeichen (5 1 ff.): das Verbrennen, Zerhauen und Verstreuen je eines Drittels der Haupt- und Barthaare des Propheten und

[1]) So ist mit den meisten Neueren nach Sept. für 390 zu lesen. Dann sind vom Beginn der Exilierung Israels bis zu der Judas rund 150 Jahre gerechnet (in Wahrheit sind es nur ca. 130 oder, von 734 an gerechnet, 142), denen alsdann noch 40 Jahre gemeinsamen Exils folgen. Mit der Zahl 390 ist in keiner Weise etwas anzufangen.

[2]) Daß in V. 9 die „390 [Sept.: 190] Tage" eine irrtümliche Glosse sind, ergibt sich schon daraus, daß es nach V. 5 f. vielmehr 430 [resp. 230] heißen müßte.

die abermalige Verbrennung eines Teils der schon im Mantelzipfel geborgenen Haare, zum Zeichen, welchem Schicksal das Volk von Juda entgegengehe. Mag auch die Verwendung einer Wage zur Teilung der Haare an die etwas mechanische Vorliebe Hesekiels für genaue Maße und Zahlen erinnern, so ist darum doch das Ganze von nachhaltigster Wirkung, und man vermag sich wohl vorzustellen, mit welcher Spannung die Augenzeugen das Tun des Propheten verfolgt und die nachfolgende Deutung vernommen haben mögen. Nicht minder eindringlich soll er ihnen (12 1 ff.) die trostlose Auswanderung ins Exil dadurch versinnbildlichen, daß er sein Wandergerät vor ihren Augen aus dem Hause bringt und des Abends durch ein in die Wand gestoßenes Loch verhüllten Hauptes von dannen zieht. Auch 12 17 ff. ist sicher so zu verstehen, daß der Prophet beim Essen und Trinken alle Zeichen der Angst an den Tag legen soll, um so seiner Umgebung die Angst und das Entsetzen der in Jerusalem Belagerten vor Augen zu malen. — 24 15 ff. besteht die symbolische Handlung in dem Unterlassen der von der Sitte geforderten Trauerbräuche [1]). Der Prophet bezeugt selbst, wie sehr diese höchst auffällige Unterlassung die Neugier seiner Volksgenossen erregt habe. Um so eindringlicher mußte dann die von ihm gegebene Deutung sein.

Alle die bisher besprochenen symbolischen Handlungen Hesekiels hatten den einen Zweck, die Gewißheit und die Schrekken des göttlichen Gerichts über Juda vor Augen zu stellen. Ihnen steht wenigstens *eine* Handlung von großer Einfachheit gegenüber, deren Deutung auf eine tröstliche Verheißung hinauskommt: die Vereinigung zweier, mit den Namen Juda und Joseph beschriebenen Stäbe in der Hand des Propheten, zum Zeichen, daß die beiden getrennten und scheinbar untergegangenen Reiche Israels wiederhergestellt und in der alten Heimat unter *einem* König vereinigt werden sollen. Die Drohungen, deren Einschärfung die früheren symbolischen Handlungen des Propheten dienten, haben sich buchstäblich erfüllt, die Wiederherstellung dagegen hat sich trotz des bestimmten Wortlauts von Hes. 37 19 ff. nur auf Juda erstreckt — ein unleugbarer Beweis für den bedingten Charakter der Prophetie. Die feste Ueberzeugung

[1]) In der vorangehenden Perikope ist das V. 3 ff. beschriebene Tun nach der ausdrücklichen Angabe in V. 3a ein *Gleichnis* und nicht eine symbolische Handlung.

des Propheten, daß er zu einer gegebenen Zeit ein echtes Gotteswort verkündige, schließt nicht aus, daß die Wege Gottes dann doch eine andere Richtung nehmen können. Etwas ähnliches gilt von dem einzigen Beispiel einer symbolischen Handlung in nachexilischer Zeit — falls ihm überhaupt diese Bezeichnung zukommt —, der Anfertigung einer kostbaren Krone[1]) aus den Weihgeschenken der babylonischen Exulanten, Sach. 6 10 ff. Falls dort (V. 11) eine Krönung Serubbabels geboten war, besteht die symbolische Handlung in der Vorausnahme und damit der Vorausverkündigung eines hochwichtigen Ereignisses. Sie ist aber auch die letzte ihrer Art — ein deutlicher Beweis dafür, daß es mit der Jahweprophetie in der von Amos inaugurierten Weise zu Ende ist. Mit dem lebendigen Bewußtsein des unmittelbarsten Empfangs göttlicher Offenbarung erlosch auch der Trieb zur eindringlichen Versinnbildlichung des Inhalts der Offenbarung durch begleitende Handlung.

§ 18. Der Inhalt der prophetischen Verkündigung.

1. Der Gottesbegriff.

Zur Literatur: WFBADE, Der Monojahwismus des Deuteronomiums. ZaW 1910, 2. S. 81—90.

Wie für die früheren Perioden ist auch für die Schriftpropheten Jahwe in erster Linie der Gott Israels. Dies zu betonen, war den Propheten durch ihren vornehmsten Beruf nahegelegt: dem Volke Buße zu predigen, ihm seinen Undank gegen den Schöpfer seines Volkstums, den Befreier aus der ägyptischen Knechtschaft, den ständigen Wohltäter durch so viele Jahrhunderte hindurch, vorzuhalten. Aber bei alledem ist doch Jahwe

[1]) Der jetzige Text von Sach. 6 11 ff. ist zweifellos verderbt, die richtige Wiederherstellung aber noch streitig. Wegen der „Kronen" vermutete EWALD als das Ursprüngliche: „setze [sie] aufs Haupt Serubbabels und Josuas etc.". Aber V. 14 zeigt das singularische Prädikat unwiderleglich, daß nur von einer Krone die Rede war und zwar der des messianischen Königs Damit scheidet Josua aus V. 11 aus; er wurde erst eingesetzt, als in der nachexilischen Theokratie tatsächlich der Hohepriester an die Spitze trat. Fraglich ist nun, ob es in V. 11 lautete: „und setze sie auf das Haupt Serubbabels" (dafür spräche „zu ihm" in V. 12), oder ob überhaupt V. 11b zu streichen (und dann in V. 12a „zu ihnen" zu lesen) sei. Jedenfalls ist nach 4 9 die Krone für Serubbabel bestimmt zu denken, mag auch die wirkliche Krönung erst für einen späteren Zeitpunkt in Aussicht genommen und daher 6 14 die Verwahrung der Krone im Tempel angeordnet sein.

nicht mehr bloß der Gott Israels im Sinne des alten Volksgottes, dessen Machtbereich strenggenommen mit den Grenzen seines Landes endigt. Vielmehr zeigt sich bei den Schriftpropheten allenthalben ein mächtiger und fast überall auch siegreicher Drang, die Schranken des alten partikularistischen Gottesbegriffs zu durchbrechen, die unbedingte Erhabenheit Jahwes über jede Art räumlicher und zeitlicher Beschränkung, vor allem über jede Beschränkung seines Machtbereichs, nachdrücklich hervorzuheben. Noch wirkt die alte Vorstellung vom Volksgott insofern fort, als die Betätigungen seiner Allmacht in der Natur wie an der Heidenwelt fast immer mit den Absichten im Zusammenhang stehen, die er gegenüber seinem Volke hegt. Immerhin fehlt es doch nicht an Ansätzen zu einer Weltanschauung, die auch die Heidenvölker und zwar um ihrer selbst willen in den Bereich des göttlichen Welt- und Heilsplanes hereinzieht. —

Zur näheren Begründung der vorstehenden Sätze fragen wir zuerst nach den Aussagen über die Person Gottes. Daß auch jetzt die Analogie der menschlichen Persönlichkeit dazu diente, das Wesen und Wirken der göttlichen Persönlichkeit anschaulich, ja überhaupt verständlich zu machen, war eine unumgängliche Notwendigkeit. Sind wir doch auf christlichem Boden noch immer auf dieselbe Analogie angewiesen, wenn wir nicht überhaupt auf die Geltendmachung einer lebendigen, energisch handelnden Persönlichkeit verzichten wollen. So bedienen sich auch die Propheten nicht selten der Anthropomorphismen, die in alter Zeit (vergl. oben S. 50) dem naiven Glauben an eine menschliche Leiblichkeit Jahwes entsprungen waren. Aber nirgends findet sich eine Spur, daß auch sie noch jenen naiven Glauben geteilt hätten. Wenn Jesaja in der Vision, durch die er zum Propheten berufen wird (6 1), Jahwe auf einem hohen und erhabenen Throne sitzend erblickt, so ist dabei allerdings gewiß an eine Menschengestalt gedacht. Aber das Ganze ist eben eine Vision, ein inneres Schauen des Propheten, und überdies sagt er über die Gestalt gar nichts weiter aus, als daß sie von lange herabwallenden Säumen umflossen war. Er geht also nicht über die bloße Andeutung eines prächtig bekleideten majestätisch thronenden Herrschers hinaus.

Keinesfalls beweist diese einmalige Lokalisierung Jahwes im irdischen Tempel (denn nur an diesen kann man bei dem „Haus“ Jes. 6 4 und dem Altar V. 6 denken), daß man noch in

diesem Zeitraum an einer grobsinnlichen Einwohnung Jahwes im Heiligtum festgehalten habe. Allerdings ist der Tempel und überhaupt der Zion eine Stätte der Offenbarungen Jahwes: er selbst hat ihn gegründet als einen wohlbewährten Eckstein der Theokratie (Jes. 28 16), als eine Zuflucht für die Elenden seines Volks (14 32); er brüllt vom Zion her und aus Jerusalem läßt er seine Stimme erschallen (Am. 1 2); er wohnt auf dem Zion (Jes. 8 18), hat dort sein Feuer und seinen Ofen (nämlich in Gestalt des Opferherds Jes 31 9; vgl. auch 29 1 f., wo *'ᵃrî'êl* doch wohl den „Herd Gottes" bezeichnet). Daher wendet man sich beim Gebet gern nach der Stadt und dem Tempel Jahwes, 1 Kön. 8 38. 44. 48 (doch vgl. auch V. 22). Aber zahlreiche andere Stellen lassen keinen Zweifel darüber, daß trotz alledem, wie schon in der vorigen Periode (vgl. oben S. 111), der Himmel als der eigentliche Wohnsitz Jahwes betrachtet wird. Was auf dem Zion wohnt, ist nicht die eigenste Person Jahwes, sondern eine mehr oder weniger sekundäre Repräsentation derselben: seine Herrlichkeit (vgl. oben S. 88 ff.) oder sein Name (s. die Belege, insbesondere aus dem Bereich der Deuteronomisten, oben S. 90 ff.). Er selbst thront im Himmel. Von dort her hat er schon am Sinai mit dem Volke geredet (Ex. 20 22. Deut. 4 36), dort ist seine heilige Wohnung (Jes. 31 4; Mich. 1 2, wo der „heilige Palast" nach V. 3 vom Himmel zu verstehen ist; Deut. 26 15. 1 Kön. 8 30); dort hört er die Gebete seines Volks (1 Kön. 8 32. 34 etc.), wenn sie ihre Hände gen Himmel ausbreiten (8 22). Dabei regt sich indes schon kräftig die Erkenntnis, daß die Lokalisierung Jahwes im Himmel, wenn buchstäblich gefaßt, eine unziemliche Beschränkung seines doch schrankenlosen Wesens bedeuten würde. Daher wird mehrfach betont, daß Jahwe sowohl der Himmel bis zu seinen höchsten Höhen, als auch die Erde mit allem, was auf ihr ist, gehört (Deut. 10 14), daß er allein Gott ist im Himmel droben und drunten auf der Erde (Deut. 4 39. Jos. 2 11). Ja 1 Kön. 8 27 wird es in der Tempelweihrede Salomos positiv ausgesprochen, daß ihn der Himmel bis zu seinen äußersten Grenzen nicht zu fassen vermöge, geschweige denn das irdische Haus, das ihm Salomo erbaut habe. Und wenn Jahwe bei Jeremia (23 24) fragt: Fülle ich nicht den Himmel und die Erde an? so muß man sich allerdings hüten, diese Frage irgendwie in pantheistischem Sinne zu deuten, denn dies würde zu dem alttestamentlichen Gottesbegriff im schärfsten Widerspruch stehen. Aber jene Frage enthält aller-

dings einen Protest gegen die grobsinnliche Auffassung von Jahwe als dem Himmelsgott und zugleich einen Ansatz zu der für das menschliche Denken so überaus schwer zu vollziehenden Vorstellung von einem rein geistigen Wesen. Zu einer klaren Formel für den Begriff der reinen Geistigkeit (wie sie Joh. 4 24 vorliegt), hat es das Alte Testament überhaupt nicht gebracht. Aber wenn Jesaja (31 3) ausruft: die Aegypter sind ja Menschen, nicht Gott, ihre Rosse sind ja Fleisch, nicht Geist! so stellt er damit deutlich die Menschen und das vergängliche Fleisch dem Gott, der Geist ist, gegenüber. Ebenso wird die Analogie der menschlichen Persönlichkeit hinsichtlich der sog. Anthropopathismen abgewiesen, wenn es Num. 23 19 (1 Sam. 15 29) heißt: Gott ist nicht ein Mensch, daß er löge, oder ein Menschenkind, daß ihn etwas gereute; vgl. auch Hos. 11 9.

Der starke Fortschritt in der Vergeistigung des Gottesbegriffs zeigt sich deutlich noch in zwei anderen Punkten. Einmal darin, daß bei den vorexilischen Propheten nirgends von Engeln[1]) als zwischen Gott und den Menschen vermittelnden Wesen die Rede ist. Denn die *śrāpîm* in der Vision Jesajas (s. oben S. 101 f.), an die man hierbei denken könnte, sind in Wahrheit die Umgebung seines Throns, nicht seine Boten, die etwa entfernt von ihm seinen Willen auszurichten hätten. Letztere Vorstellung steht doch mit der Idee eines lebendig gegenwärtigen Gottes in Widerspruch und fehlt darum bei den Propheten, mag ihnen übrigens auch die Vorstellung von Engeln keineswegs unbekannt gewesen sein. Weiter offenbart sich die Vergeistigung des Gottesbegriffs in der unermüdlichen Polemik gegen die Jahwebilder in beiden Reichen. Nach der früher herrschenden Annahme gilt diese Polemik fast durchweg den Bildern heidnischer Götter oder doch höchstens den Stierbildern in Israel als einem groben Verstoß gegen das Verbot von Jahwebildern im Dekalog. Wir sahen jedoch bereits oben (S. 94 ff.), daß die Anfertigung von Jahwebildern noch bis ins 8. Jahrhundert in den weitesten Kreisen als ganz unverfänglich gegolten haben muß, und daß daher die Ursprünglichkeit des Bilderverbots im Dekalog den stärksten Bedenken unterliegt (vgl. oben S. 71). Findet sich doch in den Elias- und Elisageschichten nirgends die Spur einer Polemik gegen den Stierdienst im nördlichen Reiche. Um so mehr sträubt

[1]) Ueber Hos. 12 4 f. als Hinweis auf eine Gotteserscheinung s. oben S. 85.

sich das Empfinden der Schriftpropheten gegen die Herabziehung des über alles Irdische erhabenen, majestätischen Gottes in den Bereich der Sichtbarkeit und Vergänglichkeit, eine Herabziehung, die nur zu leicht auch zur Verunehrung führt[1]).

Ob schon Amos die Polemik gegen die Jahwebilder eröffnet hat, hängt von der Deutung von Am. 8 14 ab[2]). Die „Schuld Samariens" kann sich dort auf die goldenen Stierbilder Jerobeams I. beziehen; wahrscheinlich ist jedoch der Text verderbt. Was Hosea anlangt, so läßt sich aus 3 4 nicht beweisen, daß er die althergebrachte Darstellung Jahwes in Gestalt des Ephod (s. oben S. 95 ff.) oder Theraphim (s. oben S. 97 f.) ausdrücklich verworfen habe. Denn er redet an jener Stelle zunächst nur davon, daß Israel im Exil alles, was ihm jetzt als unentbehrlich gilt, werde entbehren müssen. Dagegen lassen andere Stellen keinen Zweifel darüber, daß dem Propheten Hosea die Gottesbilder aus Gold und Silber, die Machwerke von Menschenhänden, obenan die Stierbilder, ein Greuel waren. Vgl. 8 4—6 (bes. V. 5: dein Stier, Samaria, stinkt zum Himmel!); 10 5. 13 2. 14 4. Die Polemik Jesaias gegen die *'ᵉlîlîm*, d. i. ursprünglich wohl „Götter", im Hebräischen aber auch so viel wie „Nichtse", also für den Propheten Anlaß zu einem willkommenen Wortspiel, gilt ebenso den heidnischen Götzenbildern (10 10. 19 3) und den durch sie dargestellten Göttern (19 1), wie den Jahwebildern (2 8. 18. 20. 10 11. 31 7). Auch die letzteren sind nur Menschenwerk und eben darum verächtlich (Jes. 2 8. 17 8, wo die Altäre als irrige Glosse zu streichen sind; das Werk ihrer Hände sind eben die Gottesbilder). Jer. 1 16. 25 6. 32 30 kann bei dem „Machwerk der Hände" an Jahwebilder gedacht sein, vielleicht aber auch, wie sicher 44 8, an wirkliche Götzenbilder. Deut. 4 15 ff. wird die Darstellung Jahwes in irgend welcher Gestalt streng verboten, da Israel am Horeb nichts dergleichen erblickt habe; 27 15 steht ein Fluch auf

[1]) Daß man noch zu Hoseas Zeit die Stierbilder küßte, sie also (wie nach 1 Kön. 19 18 zu Elias Zeit die Ba'alsbilder) dem Gott gleichsetzte, den sie darstellen sollten, geht aus Hos. 13 2 hervor. Auch die Wendung *ḥillāh æt-pᵉnê jahwæh* (Ex. 32 11. 1 Sam. 13 12 und öfter im Sinne von „Jahwe begütigen" gebraucht) bedeutet ursprünglich höchstwahrscheinlich „das Angesicht [des Gottesbildes] streicheln" und deutet auf einen Brauch, der sicher überall, wo man Jahwebilder verehrte, im Schwange ging.

[2]) Am. 2 4 mit dem Hinweis auf die (jüdischen) *kᵉzāḇîm*, d. i. Lügen [-götzen], ist allgemein als später Einschub anerkannt.

der Anfertigung eines Schnitzbildes oder Gußbildes durch Künstlerhände. Wie im Dekalog handelt es sich dabei um jede Art von Götterbildern mit Einschluß der Jahwebilder. Der Rigorismus des Deuteronomikers kann uns um so weniger verwundern, als er ganz ausdrücklich nicht nur die Aschera, den heiligen Pfahl neben den Opferstätten verwirft, sondern auch (Deut. 12 3. 16 22) die Malsteine, die doch in älterer Zeit (vgl. oben S. 27) als durchaus unverfänglich galten.

Mit dem Hinweis auf den Charakter Jahwes als Himmelsgott und die schroffe Verwerfung aller bildlichen Darstellungen der Gottheit scheint bereits eine andere Frage mit erledigt zu sein, die nach der Einzigkeit Jahwes im Gegensatz zu dem bloßen Henotheismus (s. oben S. 43. 64. 74 f. 135) der früheren Perioden. Nun pflegt man allerdings zahlreiche Belegstellen für den absoluten Monotheismus der prophetischen Periode anzuführen, die in Wahrheit doch nur die Verpflichtung Israels zur alleinigen Verehrung Jahwes (also eben Henotheismus!) einschärfen wollen[1]). So die zahlreichen Abmahnungen des Deut. vom Dienst anderer Götter: an allen diesen Stellen wird über die Realität oder Nichtrealität jener „anderen Götter" nichts ausgesagt. Auch Deut. 6 4, das berühmte „Höre, Israel!" das von den Juden wie von manchen christlichen Auslegern als das formulierte Grundbekenntnis zum reinen Monotheismus betrachtet zu werden pflegt, besagt an sich nur, daß Jahwe der Gott Israels sei, Jahwe allein[2]), daß also ihm allein die Verehrung Israels gebühre. Die Aussage geht somit durchaus parallel mit dem ersten Gebot. Auch Hos. 13 4 redet nur davon, daß Israel einen anderen Gott nicht kennt (oder „kennen darf"), von einem anderen Retter nichts erfahren

[1]) Vgl. zu der Streitfrage über den Beginn des absoluten Monotheismus: Akuenen, Jahweh and the other Gods, in Theol. Review, Juli 1876; Baudissin, Studien zur semit. Religionsgeschichte. I. Leipz. 1876. Darin Studie 2: Die Anschauung des A. Test. von den Göttern des Heidentums. — Bäthgen, Beiträge zur semit. Religionsgeschichte: Der Gott Israels und die Götter der Heiden (Berl. 1880), bes. S. 131—152: „Israels Verhältnis zum Polytheismus". Ekönig, Beiträge zum positiven Aufbau der Religionsgeschichte Israels. II. Der Monotheismus der legitimen Religion Israels. Leipzig 1889.

[2]) Diese Fassung der Worte wird unseres Erachtens durch die Akzente gefordert. Die herrschende Erklärung deutet dagegen den Sinn: J., unser Gott, ist ein Jahwe (d. h. nicht zersplittert in zahlreiche lokale Gottheiten; vgl. Sach. 14 9). Auch bei dieser Fassung bleibt die Frage nach der Realität der fremden Götter ganz außer Betracht.

hat, als von Jahwe, und Deut. 3 24 bekennt Mose, wie 1 Kön. 8 23 Salomo, daß Jahwe, dem Gott Israels, kein anderer Gott gleiche, weder im Himmel droben, noch unten auf Erden. Hier scheint also doch die Existenz anderer Götter noch immer vorausgesetzt, ganz wie in der Frage Ex. 15 11: Wer gleicht dir unter den Göttern, Jahwe? oder in der Bezeichnung Jahwes als des Gottes der Götter, des Herrn der Herren (Deut. 10 17) oder vollends in der Aussage des Propheten: da erbebten vor Jahwe die Götzen Aegyptens (Jes. 19 1).

Es kann indes kein Zweifel bestehen, daß die letztgenannten Stellen lediglich auf Rechnung der dichterischen Ausmalung oder einer unwillkürlichen Akkommodation an die noch immer fortdauernde Volksvorstellung zu setzen sind. Der wirkliche Glaube der leitenden Kreise tritt uns — wenigstens in der jüngeren deuteronomistischen Schicht — in dem Bekenntnis entgegen: Jahwe ist der wahre Gott (Deut. 7 9); außer ihm gibt es keinen (Deut. 4 35. 39. 1 Kön. 8 60; vgl. auch Jes. 37 16. 2 Kön. 19 15). Derselbe Glaube besteht aber auch bei den Schriftpropheten, obschon er nirgends auf eine so bestimmte Formel gebracht wird. Ohne ihn hätte sich die Vorstellung von Jahwe als dem Gott des Himmels nicht in der Gestalt einbürgern können, wie wir oben (S. 214) gezeigt haben. Der Gott, dem „die Himmel bis zu ihren höchsten Höhen, die Erde und alles, was auf ihr ist, gehören" (Deut. 10 14), kann diese seine Herrschaft unmöglich mit einem anderen Gotte teilen. Allerdings könnte es auffällig erscheinen, daß die Hinweise auf die Schöpfermacht Jahwes, in denen nachmals seine Einzigartigkeit als des Gottes der ganzen Welt am schärfsten hervortritt, bei den vorexilischen Propheten recht spärlich sind. Denn abgesehen von dem vielgebrauchten Gottesnamen *jahwæh ṣᵉbā'ôt*, der für die Schriftpropheten (vgl. dazu oben S. 82) zweifellos ein Bekenntnis der überweltlichen Macht und Herrlichkeit Jahwes einschließt, und von gelegentlichen Hinweisen auf Jahwe als den Spender des Regens (Am. 4 7. Jer. 5 24. 14 22), wie umgekehrt als den Urheber der Dürre und Hungersnot, findet sich nur Jer. 27 5 eine ausdrückliche Aussage über Jahwe als den Schöpfer der Erde samt Menschen und Vieh, wie 2 Kön. 19 15 [Jes. 37 16] im Munde Hiskias ein Hinweis auf ihn als den Schöpfer des Himmels und der Erde[1]).

[1]) Ihrem Inhalte nach würden hierher auch Am. 4 13. 5 8 f. 9 5 f. gehören, doch sind diese Stellen jetzt ziemlich allgemein als späte Glossen

Aber die Spärlichkeit dieser Aussagen kann uns nicht wunder nehmen. Sie wird überreichlich aufgewogen durch die Fülle anderer Beweisstellen für die Einzigkeit oder doch die unvergleichliche Allmacht Jahwes im Bereich der Völkerwelt. Nicht das war die Aufgabe der Propheten, kosmische oder gar metaphysische Probleme zu lösen, sondern ihrem Volke die Größe seiner Verantwortlichkeit und die Furchtbarkeit des Gottes, dem es Rechenschaft schuldig ist, vor Augen zu malen. So werden die Gerichte Gottes, die jetzigen und die künftigen, zu einem beständigen Anlaß, Jahwe als den Gott zu schildern, dem die Mittel und Kräfte des gesamten Weltalls, aber nicht minder auch die Völker der Erde zur Verfügung stehen, wenn es gilt, seine Gedanken zu verwirklichen. Wenn er zum Rechtsstreit mit seinem Volke schreitet, müssen Himmel und Erde in ehrfurchtsvollem Schweigen zuhören (Jes. 1 2; vgl. auch Mich. 6 1 f. Hab. 2 20), und wenn er zum Gerichte erscheint, dann gerät der gesamte Naturlauf in Schwanken (Mich. 1 3 ff. Nah. 1 3 ff.), verbirgt man sich angstvoll vor dem Schrecken seiner majestätischen Erscheinung (Jes. 2 10. 19. 21). Das gewaltige Assur mit allen von ihm unterworfenen Völkern ist wie ein lebloses Werkzeug in seiner Hand, wenn er es zur Züchtigung Israels verwenden will. Vom Rande der Erde pfeift er es herbei (Jes. 5 26). Und wenn es in vermessenem Uebermut wähnt, aus eigener Macht ausgerichtet zu haben, was es in Wahrheit nur als eine Zuchtrute in der Hand Jahwes verrichtet hat (Jes. 10 5 ff.), dann muß es die vernichtende Frage hören (V. 15): Trotzt wohl die Axt dem, der damit haut, oder brüstet sich die Säge gegen den, der sie zieht? Durch ein furchtbares Gericht wird alsdann Assur über die allem überlegene Macht Jahwes belehrt werden (10 16 ff. und 25 ff.). Wie bei Jesaja Assur, so werden bei Jeremia (1 5) alle Völkerschaften der nordischen Königreiche von Jahwe zum Gericht über Jerusalem berufen; er hat alle Länder der Gewalt Nebukadrezars übergeben (Jer. 27 6; vgl. 28 14. Hab. 1 12, auch 2 Kön. 15 37). Das Gericht, das Jahwe an auswärtigen Völkern vollzieht, ist meist durch ihre Feindseligkeit gegen Israel veranlaßt (so Am. 1 3. 9. 11. 13. Jes. 14 24 ff. 17 12 ff. 18 3 ff. Nah. 3 5 ff. Hab. 2 16). Doch fehlt es auch durchaus nicht an Stellen, die von einem unumschränkten

anerkannt; ebenso Jer. 10 12 f. und 33 25, wo von einem Bunde Jahwes mit Tag und Nacht, sowie von seiner Erschaffung der Ordnungen des Himmels und der Erde die Rede ist.

Schalten und Walten Jahwes unter den Völkern auch ohne jenes Motiv reden. Er züchtigt Moab wegen seines Frevels an dem König von Edom (Am. 2 1 ff.); er hat die Philister aus Kaphthor, die Aramäer aus Qir herbeigeführt (9 7). Er stachelt die Aegypter gegen einander auf und übergibt sie der Gewalt eines harten Herrn (Jes. 19 2. 4); er bereitet einen Geist des Schwindels in ihnen (V. 14); er hat die Zerstörung von Tyrus beschlossen, „um die Pracht jeglichen Schmucks zu entweihen und alle Mächtigen auf Erden zu verunehren" (Jes. 23 9; vgl. auch V. 11). Auf sein Geheiß reicht Jeremia (25 15 ff.) allen Königen der Erde den Taumelbecher und sie müssen von ihm trinken, sie mögen wollen oder nicht.

Angesichts aller dieser Zeugnisse für eine großartige Geschichtsbetrachtung und einen das ganze Weltall umspannenden Gottesbegriff erscheint uns nun auch die Polemik gegen die Bilder in ihrem wahren Licht. Wir verstehen, wie den Propheten jeder Versuch, diesen gewaltigen, majestätischen Gott in einer armseligen, sichtbaren Gestalt abzubilden, ein Greuel sein mußte. Wir verstehen aber auch, wie sie bei den heidnischen Götzenbildern überhaupt keine andere Realität anerkennen konnten als die von Metall, Holz und Stein. Noch wird dies nicht (außer etwa Hab. 2 18 f. Jer. 2 11. 16 19 f. sowie in der jüngeren deuteronomischen Schicht Deut. 28 36. 64) mit solcher Bestimmtheit ausgesprochen, wie in der nächsten Periode, aber der oben dargelegte Gottesbegriff läßt eben keinen Zweifel darüber, daß neben dem einen über das Weltall und die Menschenwelt gebietenden Gott für wirkliche „andere Götter" kein Raum ist. Ein Beweis dafür liegt auch in den zahlreichen Bezeichnungen der Götzen, die entweder ihre Abscheulichkeit oder ihre gänzliche Nichtigkeit (Irrealität) hervorheben und wenigstens zum Teil bereits der vorexilischen Zeit angehören. Offenbar liegt ihnen fast überall die Voraussetzung zugrunde, daß die Götter, die sie darstellen, nichts als Wahngebilde der Heiden sind. Zur ersten Kategorie gehört *šiqqûṣ* Greuel, Jer. 4 1. 7 30 und öfter bei den deuteronomistischen Redaktoren des Königsbuchs (I 11 5. II 23 13. 24) und in gleicher Bedeutung *tô'ēḇôṯ*, 2 Kön. 23 13; noch jünger ist wohl *gillûlîm*, d. h. vielleicht Klötze oder Puppen, wo nicht vielmehr „Exkremente", Deut. 29 16 („von Holz, Stein, Silber und Gold"). 1 Kön. 21 26. 2 Kön. 17 12 und oft bei Hesekiel. — Zur zweiten Kategorie gehören *hæḇæl*, eig. Hauch, Nichtigkeit (Jer. 2 5.

1 Kön. 16 13. 2 Kön. 17 15, im Plural Jer. 8 19. 14 22) und *šāw'*, Eitles, Nichtiges, Jer. 18 15. Vgl. endlich die Drohung Deut. 4 28 (also in dem jüngeren Rahmen des Deut.), daß Israel im Exil werde Götter verehren müssen, die von Menschenhänden gemacht und nichts weiter sind, als Holz und Stein, die weder sehen noch hören, weder essen noch riechen können.

Wenn wir im Anschluß hieran noch fragen, wie sich das Wesen Jahwes bei den Propheten etwa in besonderen Eigenschaften zu erkennen gibt, so werden wir von vornherein darauf verzichten müssen, hier irgendwelche lehrhaften abstrakten Aussagen oder gar schulmäßige Definitionen zu finden. Wiederum gilt: die Mission der Propheten bestand in erster Linie in der Bußpredigt für ihr Volk; ihm zeigen sie seinen Gott je nach dem wechselnden Bedürfnis bald als den furchtbaren Rächer des Abfalls, bald als den langmütigen und barmherzigen Gott. Doch kommen diese Eigenschaften immer erst in dem jeweiligen Verhalten Jahwes, in konkreten Fällen, zur Erscheinung. Die Aufstellung einer systematischen „Attributenlehre" war erst der spätjüdischen Theologie möglich, auf Grund einer schulmäßigen Zergliederung des lebendigen Wesens und Wirkens Jahwes, das die Propheten unmittelbar erschaut hatten.

Unter den Eigenschaftsbegriffen pflegt von jeher vor allem der der Heiligkeit[1]) Gottes mitbehandelt zu werden. Man folgt dabei der aus der Dogmatik übernommenen Definition, nach der Gott heilig heißt, weil er nur das Gute liebt, das Böse verabscheut. Wir werden indes finden, daß diese Definition zwar allenfalls dem neutestamentlichen, dagegen nur in sehr beschränktem Maße dem alttestamentlichen Begriff der Heiligkeit entspricht.

Von dem letzteren hätte schon bei den früheren Perioden geredet werden können, denn die Bezeichnungen *qādôš*, heilig, *qōḏæš*, Heiligkeit, *qiddaš*, für heilig erklären, weihen, sind ohne Zweifel uralt. Aber sie treten zunächst, und zwar vor allem als Attribute von Dingen, selten von Personen, in kultischem Zusammenhang und — wie es sich bei Dingen von selbst versteht — ohne jeden ethischen Nebenbegriff auf. *qāḏôš*[2]) heißt, was

[1]) Vgl. hierzu die gründliche Erörterung von Baudissin, der Begriff der Heiligkeit im A. T. (Studien zur semit. Religionsgeschichte II, S. 1—142). RSchröter, der Begriff der Heiligkeit im A. und N. Test. Halle 1892.

[2]) Die Etymologie ist streitig. Noch immer hat aber die Zurück-

dem profanen Besitz und Gebrauch, jo sogar der profanen Berührung entzogen und statt dessen zum Besitz und Dienst der Gottheit bestimmt ist. So heißen naturgemäß alle kultischen Geräte, alle als Wohnsitz oder Kultstätte Gottes dienenden Räume, alle für ihn bestimmten Opfergaben „heilig", d. i. geweiht. Ebenso heißen aber auch solche Dinge, die aus einem besonderen Anlaß nicht dem Dienst, wohl aber dem Besitz Gottes und seines Heiligtums verfallen sind, wie Num. 17 3 die Räucherpfannen der Rotte Korahs „heilig" geworden sind und darum zum Ueberziehen des Altars verwendet werden sollen. In derselben Weise kann aber auch eine Person durch unbefugte Berührung des Heiligen selbst „heilig werden", d. h. dem Heiligtum verfallen, in ein besonderes Verhältnis zu Gott treten; so durch die Berührung des Altars (Ex. 29 37) oder der heiligen Geräte (30 29. Haggai 2 12 etc.). In solchem Falle bedarf es besonderer Opfer und Entsündigungen, um den Zustand des „Heiligseins", der auf dem Betreffenden als eine Gefahr lastet, wieder aufzuheben. Die Gefahr besteht darin, daß ihm in diesem Zustand jede Art von Unreinheit, mag sie nun selbstverschuldet sein oder nicht, leicht tödlich werden kann.

Es kann uns nicht Wunder nehmen, daß uns diese Verwendung der Begriffe „heilig" und „Heiligkeit" am häufigsten in der jüngsten Schicht des Pentateuch, dem sogen. Priesterkodex, begegnet, denn er hat es vor allem mit kultischen Vorschriften zu tun. Er folgt jedoch dabei offenbar nur einem längst vorhandenen Sprachgebrauch und zwar auch dann noch, als der Begriff der Heiligkeit längst begonnen hatte, sich mit einem positiven Inhalt zu erfüllen.

Schon in sehr alter Zeit ist neben „heiligem", d. h. Gott geweihtem und daher dem profanen Gebrauch entzogenen Brot (1 Sam. 21 5) auch von heiligem Gerät, d. h. Kleidern und Waffen (ebenda V. 6), die Rede. Die „Heiligkeit" ist hier offenbar durch besondere Riten, wie sie bei Beginn eines Feldzugs üblich waren, herbeigeführt gedacht. Dafür ist beweisend der Ausdruck „den Krieg oder auch ein Fest heiligen", d. h. sich durch

führung auf die Wurzel *qd* in der Bedeutung „scheiden, absondern" das meiste für sich. Jedenfalls entspricht ihr vorzüglich der hebräische Sprachgebrauch, was von der Zurückführung auf hebr. *ḥāḏāš* „neu" und daher „rein, hell, schimmernd" (vgl. auch assyr. *qudduschu*, glänzend, rein) nicht behauptet werden kann.

Vornahme von Weiheakten zum Kampfe, zur Festfeier vorbereiten. Aus zahlreichen Stellen ergibt sich, daß die Weihe, abgesehen von gewissen Enthaltungen, vor allem in dem Waschen und Reinigen des Leibes und der Kleider bestand. So wird „heilig. sich heiligen" nahezu ein Synonym von „rein, sich reinigen" (vgl. 1 Sam. 20 26, wo *lō' ṭāhôr*, „nicht rein", von einem solchen steht, der infolge einer nächtlichen Pollution unfähig geworden ist, an dem Opfermahl des Neumondfestes teilzunehmen).

Wenn nun Dt. 7 6. 14 2 die Forderung ausgesprochen wird, daß Israel ein Jahwe, seinem Gotte, heiliges Volk sein soll, weil er es aus allen Völkern zu seinem Eigentumsvolk erwählt habe, so beschränkt sich hier der Begriff der Heiligkeit doch nicht bloß darauf, daß Israel von den Völkern abgesondert und Jahwe zum alleinigen Besitz zugeeignet sei. In diesem Falle würde „heilig" ein bloßer Verhältnisbegriff sein, der (wie z. B. bei dem heiligen Brot) keine Veränderung in der Qualität der Gott geweihten Personen oder Dinge voraussetzte[1]). In Wahrheit bezeichnet jedoch das „heilige" Volk ein solches, das sich sorgfältig vor jeder Befleckung hütet, die es unfähig machen würde, das Volk eben dieses Gottes zu heißen und sich an seinem Kult zu beteiligen. Dabei ist jedoch weitaus in erster Linie nicht an sittliche, sondern an physische Befleckung, an die sogenannte „levitische Verunreinigung" gedacht, die die Kultfähigkeit aufhebt. Dahin gehört jede Art der Berührung mit Personen oder Dingen, die dem Bereich des Götzendienstes angehören, ferner die (auch unwissentliche und unvorsätzliche) Berührung einer Leiche, der Genuß unreiner Speise (Deut. 14 21) u. a. m. Auch in dem sogenannten „Heiligkeitsgesetz" (Lev. 17—26; vergl. auch 11 44 f.) handelt es sich trotz so allgemein gehaltener Aussagen wie 19 2. 20 7 f. nicht um die Forderung absoluter sittlicher Heiligkeit, sondern gleichfalls um die Abmahnung von jeder Art physischer Verunreinigung. Daß die letztere vielfach zugleich eine religiöse Verfehlung einschließen kann, bleibt für die Verwendung der Begriffe rein oder heilig und unrein zunächst außer Betracht. So erklärt sich auch der für unsere Anschauung ganz befremdliche Umstand, daß die äußerliche, physische und vielleicht so-

[1]) Wie sehr eine solche Voraussetzung dem ältesten Sprachgebrauch fern lag, lehrt am besten die Bezeichnung der zu Ehren der Gottheit sich Prostituierenden als *qᵉḏēšim* und *qᵉḏēšôṯ*, vgl. oben S. 160 f. Hier ist doch jeder Gedanke an eine religiös-ethische Qualität ausgeschlossen!

gar unwissentliche Befleckung ebenso eine Verschuldung herbeiführt und derselben Sühnopfer und Sühnemittel bedarf, wie wirkliche sittliche Befleckung. Am deutlichsten tritt uns diese Auffassung des priesterlichen Gesetzes in Ex. 19 6 entgegen, wo als das ideale Ziel der Wege Gottes mit Israel seine Heranbildung zu einem „Königtum von Priestern", einem heiligen Volke hingestellt wird, d. h. zu einem Volke, dessen sämtliche Glieder beständig den Anforderungen unbedingter levitischer Reinheit, wie sie schon jetzt an den Priester gestellt werden müssen, entsprechen.

Noch stärker tritt uns die Erfüllung des Begriffs „heilig" mit positivem Inhalt bei seiner Uebertragung auf Gott — und zwar, was sehr zu beachten ist, ausschließlich auf den Gott Israels — entgegen. Die älteste Stelle dieser Art ist wohl 1 Sam. 6 20, wo die Bewohner von Bethschemesch nach der Plage, die wegen der Besichtigung der heiligen Lade über sie ergangen war, angstvoll fragen: wer kann im Angesicht Jahwes, dieses heiligen Gottes, bestehen? Deutlich haftet hier an „heilig" der Begriff des Furchtbaren und Unnahbaren, ja Todbringenden; denn es besteht eine tiefe Kluft zwischen dem unvergänglichen Wesen der Gottheit und allem, was der Vergänglichkeit und Unreinheit unterworfen ist. „Jahwe ist ein heiliger Gott" heißt somit: er ist erhaben über alles, was außer ihm ist, nimmt allem Geschaffenem gegenüber eine einzigartige Stellung ein. Mit Recht hat man daher gesagt: die Heiligkeit Jahwes ist nicht eine einzelne Eigenschaft (etwa = „sittliche Vollkommenheit"), sondern eine Bezeichnung des gesamten göttlichen Wesens, sie ist so gut wie identisch mit dem „Gottsein". Daher schwört Jahwe Am. 4 2 bei seiner Heiligkeit, d. h., wie aus Gen. 22 16. Jer. 22 5 etc. hervorgeht, bei sich selbst. Uebrigens sind Aussagen über die Heiligkeit Gottes anfangs sehr spärlich. Ex. 15 11 („wer ist wie du, herrlich in Heiligkeit, furchtbar in Ruhmestaten, Wunder verrichtend?") gehört wahrscheinlich erst der späteren prophetischen Periode an. Jos. 24 19 („ihr könnt Jahwe nicht dienen, denn er ist ein heiliger Gott") aus E betont wie 1 Sam. 6 20 die Furchtbarkeit und Unnahbarkeit Gottes. Amos redet abgesehen von 4 2 (s. o.) nur (2 7) von der Entweihung des heiligen Namens Jahwes durch schamlose Unzucht; Hos. 11 9 („denn ich bin Gott und nicht ein Mensch; als Heiliger wohne ich unter euch") ist „heilig" so viel als erhaben über menschliche Leidenschaft und Jähzorn. Die häufigste Verwendung und schärfste Ausprägung

hat der Begriff der Heiligkeit Gottes erst bei Jesaja gefunden. Schon in der Vision, in der er zum Propheten berufen wird, vernimmt er den Wechselgesang der den Thron Jahwes umstehenden Seraphim:

„Heilig, heilig, heilig ist Jahwe der Heerscharen;
„alle Lande erfüllt seine Herrlichkeit.

Diese beiden parallelen Glieder enthalten zwei einander ergänzende Aussagen über das innerste Wesen Jahwes. Die erste betrifft das immanente Wesen, die in höchstem Maße[1]) Jahwe eignende Erhabenheit über alles Irdische, Geschöpfliche, dagegen der zweite Halbvers das transeunte Wesen, die auf der ganzen Erde sich offenbarende Herrlichkeit (vergl. dazu oben S. 88 ff.). Sofern nun die absolute Erhabenheit über alles Irdische selbstverständlich auch die Erhabenheit über alle sittliche Gebrechlichkeit und Sünde in sich schließt, kann auch von einem ethischen Inhalt des Heiligkeitsbegriffs geredet werden. Aber ausdrücklich oder gar ausschließlich tritt dies auch bei Jesaja noch nicht hervor. Die Bezeichnung Jahwes als des „Heiligen Israels" (ein Lieblingsausdruck Jesajas 1 4. 10 20. 17 7 etc.) nennt ihn als den, der von Israel als der absolut erhabene und darum furchtbare, nicht ungestraft zu reizende Gott anerkannt und demgemäß verehrt werden soll; denn gegen seine Verächter erweist er sich heilig durch Strafgerechtigkeit (5 16). — Außer bei Jesaja begegnen wir dem „heilig" als Prädikat Jahwes in den vorexilischen Propheten nur noch Hab. 1 12. Hier tritt tatsächlich die ethische Qualität der Heiligkeit Gottes ziemlich deutlich in den Vordergrund. Denn auf die Frage „bist du nicht von Ewigkeit, Jahwe, mein heiliger Gott?" folgt alsbald (V. 13) die Aussage: „deine Augen sind zu rein, um Böses schauen zu können, und Gewalttat vermagst du nicht mit anzusehen". Daß die Heiligkeit Gottes, durch die im Heiligkeitsgesetz so oft die Notwendigkeit für Israel motiviert wird, ein heiliges Volk zu sein, vor allem den Gegensatz gegen jede levitische Verunreinigung bildet, haben wir bereits oben (S. 223 f.) erörtert. Dieser priesterliche Heiligkeitsbegriff steht also dem Jesajanischen an Tiefe und Bedeutung erheblich nach. Aber der letztere ist darum aus dem religiösen Sprachgebrauch nicht verschwunden. Er begegnet uns vielfach in der exilischen und nachexilischen Prophetie (so

[1]) Vgl. zur Umschreibung des Superlativs durch die mehrfache Wiederholung des Adjektivs Ges.-K.[28] § 133 k.

besonders im Deuterojesaia) und nicht minder in den Psalmen. Und wir dürfen sagen: es ist die Wesensbezeichnung des Gottes Israels, die seine Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit, vor der alle sonst angenommenen Götter in ihr Nichts zusammenschrumpfen, am stärksten hervorhebt. Heilige, d. h. für den alleinigen Dienst der Gottheit ausgesonderte Dinge und Personen kennen auch andere Religionen; von der Heiligkeit seines Gottes weiß nur Israel durch die Offenbarung, die ihm geworden ist. So schließt die Anwendung des Heiligkeitsbegriffs auf Jahwe recht verstanden eine Art monotheistisches Bekenntnis, ein weittragendes Zeugnis für die alle anderen überragende Größe der Religion Israels in sich.

Wenn oben gesagt wurde, daß dem Begriff der Heiligkeit zunächst nicht die Idee der sittlichen Vollkommenheit, des Abscheus gegen alles Böse anhafte, so ist doch auch diese Idee dem Gottesbegriff der Propheten keineswegs fremd. Sie tritt zutage in der absoluten Wahrhaftigkeit und Treue Jahwes, sowie in der Unbedingtheit der sittlichen Forderungen an Israel, vor allem aber auch in dem Verhalten Jahwes gegen die Heidenvölker, indem er Frevel und Unrecht überall auf Erden ahndet, auch wenn er nicht (wie Am. 1 3. 9. 11. 13) gegen Israel begangen ward. So hat er dereinst Sodom und Gomorrha gerichtet, so wird er nach Am. 2 1 Moab züchtigen wegen der Schändung der Gebeine eines edomitischen Königs. Dem Propheten gilt es somit als selbstverständlich, daß es sittliche Grundgesetze gibt, die für alle Völker verbindlich sind und über deren Einhaltung Jahwe als ein absolut sittliches Wesen und zugleich als der Herr und Richter aller strenge Aufsicht führt. Vor allem aber muß Israel selbst es erfahren, daß „Jahwe ein Gott des Rechtes“[1]) ist (Jes. 30 18),

[1]) Bei dieser Gelegenheit möge darauf hingewiesen sein, daß die hebr. Wörter, welche mit „gerecht“ (= *ṣaddîq*), „Gerechtigkeit“ (= *ṣædæq*, *ṣᵉdāqāh*) übersetzt zu werden pflegen, ursprünglich einen anderen Sinn haben, als den der richterlichen Gerechtigkeit. *ṣædæq* oder *ṣᵉdāqāh* heißt die Handlungsweise oder Beschaffenheit, die einer Norm entspricht (so ganz deutlich in *mō'zᵉnê ṣædæq*, richtige Wage, *'abnê ṣædæq* richtige Gewichtssteine); von Menschen ausgesagt, meist = Rechtbeschaffenheit (δικαιοσύνη), Frömmigkeit; von Gott ausgesagt: das Verhalten, das der Norm des göttlichen Wesens entspricht. Zu dieser Norm gehört aber nicht bloß die strenge Gerechtigkeit, sondern auch die Bundestreue Gottes samt ihrer Langmut und Gnade, und so steht *ṣᵉdāqāh* (bes. in Jes. 40—66) gar nicht selten von dem Verhalten Jahwes, das auf das Heil seines Volkes gerichtet ist. Siehe das Nähere bei

und zwar des Rechtes um jeden Preis. Davon, daß er es triumphieren läßt über Unrecht und Sünde, und sei es auch mit der Preisgebung und Vernichtung seines eignen Volkes, werden wir noch in anderem Zusammenhang zu reden haben. Hier soll nur noch an einem Beispiel gezeigt werden, wie sehr sich die prophetische Beurteilung der Dinge von der gemeinisraelitischen unterscheidet. Die Ausrottung des Ba'alskultus in Israel durch Jehu war unter entsetzlichem Blutvergießen erfolgt. Der alte Bericht in 2 Kön. 9 und 10 erblickte darin offenbar ein löbliches „Eifern für Jahwe" (10 16), und der deuteronomistische Redaktor, der in diesem Punkte das gemeinisraelitische Urteil im vermeintlichen Interesse der Jahwereligion vertritt, läßt Jahwe selbst (V. 30) dem Jehu bezeugen, daß er „wohl ausgerichtet habe, was Jahwe wohlgefalle, und daß er ganz nach seinem Sinne am Hause Ahabs gehandelt habe". Ganz anders lautet das Urteil Hoseas (1 4). Ihm erscheint es unmöglich, daß Blutschuld darum nicht Blutschuld heißen sollte, weil sie sich ein Eifern für Jahwe nennt. So droht der Prophet, daß die Blutschuld von Jesreel an dem Hause Jehus durch die Vernichtung des israelitischen Königtums und die Zerschmetterung seiner Kriegsmacht in der Ebene Jesreels gesühnt werden soll.

Wie bereits oben bemerkt, tritt uns die Ueberzeugung der Propheten von anderen Eigenschaften Gottes nicht in ausdrücklichen Definitionen, sondern — abgesehen von gewissen Gottesnamen [1]) — vielmehr gelegentlich in den Aussagen über sein Tun und die Ereignisse, die er herbeiführt, entgegen. So die absolute Allmacht (die, wenn auch nur in allgemein gehaltenen Aussagen, bereits in den alten Stellen Gen. 18 14. Num. 11 23. 1 Sam. 14 6 vorausgesetzt wird) in seiner unbedingten Obmacht über alle,

---

EKautzsch. Ueber die Derivate des Stammes *zādaq* im alttestam. Sprachgebrauch. Tüb. 1881. GMartin, la notion de la justice de Dieu dans l'ancien Test. Montauban 1892. GDalman, Die richterliche Gerechtigkeit im A. Test. Berlin 1897. Bouwman, het begrip gerechtigheid in hed Oude Test. Kampen 1899.

[1]) Ueber *jahwæh ṣᵉbā'ôṯ* als prophetischen Hinweis auf die überirdische Macht und Herrlichkeit Jahwes vgl. oben S. 82. Vgl. außerdem die Bezeichnung Jahwes als *'abîr jiśrā'ēl*, der Starke Israels, Jes. 1 24, sowie als *ṣûr*, Fels, Jes. 17 10. 30 29 (außerdem in den jüngeren Stellen 26 4. 44 8. Dt. 32 4. 15. 18. 30. 31. 37. 1 Sam. 2 2. 2 Sam. 22 3. 32. 47. 23 3 und 14mal in den Psalmen; vgl. dazu Wiegand, der Gottesname ṣûr etc. in ZAW X, 85 ff.).

auch die mächtigsten Völker der Erde (s. oben S. 219 ff.). Hierher gehören auch Stellen wie Jes. 7 11. Der ganze Zusammenhang läßt hier keine andere Auffassung zu als die, daß Jesaja die felsenfeste Ueberzeugung hegt: was auch Aḥas als Bekräftigungszeichen von Jahwe verlangen möge, und sei es ein noch so großes Wunder, das werde Jahwe ins Werk setzen. Ein solcher Glaube will uns schwer eingehen, weil unser Urteil durch allerlei dogmatische Reflexionen über die Möglichkeit und die Grenzen des Wunders als einer Durchbrechung der gottgegebenen Naturgesetze beeinflußt ist. Den Propheten lagen solche Reflexionen offenbar gänzlich fern. Von „Wundern" in dem uns geläufigen Sinne wissen sie nichts. Sie wissen von außerordentlichen, den gewöhnlichen Verlauf der Dinge überschreitenden Ereignissen und Handlungen (*niflā'ôt*), aber es gibt für sie nichts derartig Außerordentliches, daß es dem Machtbereich Jahwes entrückt wäre (Jer. 32 27). Dieses Urteil ist ein selbstverständlicher Ausfluß ihres Gottesbegriffs; die Idee der Allmacht Gottes ist ein Postulat ihres Glaubens, lange bevor von der Sprache eine ausdrückliche Bezeichnung für diese Eigenschaft gemünzt wurde. Eine Bezeichnung konnte man um so leichter entbehren, als die Hinweise auf die göttliche Allmacht nicht scholastischen Spekulationen, sondern hervorragenden religiösen Interessen dienten. Sie gereichen den Frommen zum Trost, weil sie nun unbedingt auf die Hilfe ihres Gottes vertrauen können, den Sündern zum Schrecken, weil sie nichts vor dem gewaltigen Arm dieses Gottes zu erretten vermag. Ganz dasselbe aber gilt von den gelegentlichen Hinweisen auf die Allgegenwart und Allwissenheit Gottes. Daß die erstere nur als eine solche der Wirkungen, d. h. der göttlichen Kenntnisnahme und Fürsorge, nicht der Substanz betrachtet werden konnte, wurde schon oben bemerkt und ist für den alttestamentlichen Gottesbegriff insofern selbstverständlich, als jede Hinneigung zu pantheistischen Vorstellungen die Idee der lebendigen Persönlichkeit, die den innersten Kern dieses Gottesbegriffs ausmacht, aufheben oder doch stark gefährden würde. Aber dies hindert nicht, daß Gottes Fürsorge allenthalben den Seinen zur Seite steht, oder umgekehrt, daß sein Auge jegliche Finsternis durchdringt, daß es keinen Schlupfwinkel gibt, in dem Jahwe die Gottlosen nicht sehen sollte (Jer. 23 24). Berührt sich schon in diesem Ausspruch die Idee der Allgegenwart mit der der Allwissenheit, so noch mehr

in den Aussagen über Jahwe als den, der in den verborgensten Grund des Menschenherzens zu sehen vermag. Er durchschaut die geheimen Pläne der Judäer in betreff eines Bündnisses mit Aegypten, mögen sie dieselben auch in ihrer Torheit noch so sorgfältig vor ihm verbergen (Jes. 29 15); er ist es, der das Herz erforscht, die Nieren prüft, um einem jeden nach seinem Wandel, nach der Frucht seiner Taten zu vergelten (Jer. 17 10). Und dies gilt nicht bloß von Israel, sondern „er allein kennt das Herz aller Menschen". Der stärkste Beweis aber für die Festigkeit des Glaubens an die Allgegenwart und Allwissenheit Gottes und zugleich die bedeutsamste religiöse Frucht dieses Glaubens ist (wie schon in der vorigen Periode) die Ueberzeugung, daß Jahwe die Gebete der Seinen hört und meist auch erhört [1]). Diese Ueberzeugung tritt uns allerorten bei den Propheten — am stärksten vielleicht in dem vielfachen Gebetsverkehr Jeremias mit seinem Gott — und zwar überall als eine selbstverständliche entgegen. Um so mehr darf sie zu den Zeugnissen dafür gerechnet werden, daß die Religion Israels frühzeitig und ganz besonders schon durch die Wirksamkeit der vorexilischen Propheten von dem Drang erfüllt war, die Schranken der bloßen Volksreligion zu durchbrechen und eine Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit vorzubereiten, wie sie das tiefste Verlangen jeder einzelnen Seele, die sich diesem Gotte nahte, zu erfüllen vermochte.

Die oben besprochene starke Hervorhebung der Heiligkeit als der absoluten Erhabenheit und Unnahbarkeit, ja der Furchtbarkeit des göttlichen Wesens und nicht minder die Bußpredigt als die Hauptaufgabe der Propheten machen es begreiflich, daß die Aussagen über die Liebe, Güte und Barmherzigkeit Gottes mehr in den Hintergrund treten. Die überaus häufig von menschlicher Liebe gebrauchten Ausdrücke werden zuerst von Hosea auf Gott angewendet (Hos. 3 1. 11 1), häufiger von dem Deuteronomiker (Dt. 4 37. 7 8. 13. 10 15. 15 16. 23 6; vergl. auch 1 Kön. 10 9), einmal auch von Jeremia (31 3). Aber abgesehen von Deut. 10 18 (Jahwe liebt die Fremdlinge) handelt es sich dabei immer um die Liebe Gottes zum Volke Israel. Ueberdies haftet den für „Liebe" und „lieben" gebrauchten Wörtern zugleich noch der Begriff der

[1]) Vgl. hierzu: Caldesaigues, La prière dans la religion de Jehovah etc. Cahors 1899. — Köberle, Die Motive des Glaubens an die Gebetserhörung im A. Test. Erlangen und Leipzig 1901.

Erwählung, ja der Bevorzugung an; zur vollen Entfaltung der Idee der göttlichen Liebe ist es noch nicht gekommen. Ebenso gilt von den Ausdrücken für Huld, Gnade, Barmherzigkeit, daß sie großenteils erst im jüngeren Sprachgebrauch auf Gott übertragen oder doch häufiger von ihm ausgesagt werden. Eine Zusammenstellung fast aller Eigenschaften der Liebe Gottes bietet Ex. 34 6 (Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langsam zum Zorn und groß von Huld und Treue); aber auch sie stammt ohne Zweifel erst von der Hand eines späteren Redaktors, als die J-Perikope, in die sie jetzt eingefügt ist.

2. Das Verhältnis Jahwes zu Israel.

Zur Literatur: VKirchner, Subjekt, Objekt und Zustandekommen der Sündenvergebung auf der prophetischen und levit. Religionsstufe des A. T. Th. St. und Kr. 1907, 1. S. 1—44. — FKüchler, Jahwe und sein Volk nach Jeremia. ZATW 1908, 2. S. 81—109. — GSternberg, Die Ethik des Deuteronomiums. Berlin 1908.

Daß zwischen Jahwe und Israel von Anfang an ein inniges Verhältnis bestanden hat, gilt allen alttestamentlichen Quellen als eine selbstverständliche Voraussetzung. Ebenso, daß sich dieses Verhältnis nicht, wie in den Naturreligionen, auf einen uranfänglichen, nicht weiter zu erklärenden Zustand gründet, sondern auf eine *b'rît* (vergl. dazu oben S. 59 ff.), d. h. einen feierlichen Akt am Sinai, durch den das Volk zum Eigentumsvolk Jahwes wird, der es durch gewaltige Taten aus der ägyptischen Sklaverei errettet hat. Schon J bezeichnet (Ex. 4 22) die Stellung Israels als die eines erstgebornen Sohns. Dies darf trotz Jer. 3 19 nicht dahin verstanden werden, als ob damit auch allen andern Völkern Sohnesrechte zugesprochen würden, sondern der Nachdruck liegt auf „erstgeborner": Israel besitzt allein alle die Vorrechte, die dem Erstgebornen als dem vor allen andern geliebten und bevorzugten zukommen. Diese Sohnesrechte aber gelten nur von dem gesamten Volk, nicht von dem einzelnen Israeliten; dieser ist vielmehr ein Knecht Jahwes (so Num. 12 7 f. und öfter von Mose, Jes. 20 3 von Jesaja, Jer. 7 25 von den Propheten etc.). Allerdings kennt auch das A. T. den Begriff der individuellen Kindschaft, aber nur [1]) in der Anwendung auf den theokratischen König, 2 Sam. 7 14. Ps. 2 7. 89 27 (von David), noch nicht im Sinn

[1]) Ps. 68 6 (Vater der Waisen) steht „Vater", wie der Parallelismus zeigt, bildlich = Beschützer, Versorger. Vgl. hierzu: PBaur, Gott als Vater im A. Test. in St. u. Kr. 1899, S. 483 ff.

der neutestamentlichen Gotteskindschaft, zu der alle Menschen berufen sind.

Demselben Begriff der Kindschaft des gesamten Israel begegnen wir nicht selten auch in der prophetischen Periode: Jes. 1 2. 30 1. 9. Deut. 14 1 (wo „Kinder" parallel steht mit dem „Jahwe geheiligten Volk" V. 2); Jes. 43 6 (wo Söhne und Töchter unterschieden werden); 45 11 [1]). Die notwendige Kehrseite ist die Idee der Vaterschaft Gottes. Sehen wir hier von den Stellen ab, an denen „Vater" vor allem den physischen Schöpfer des Volkes bezeichnet (Jes. 64 7. Deut. 32 6. Mal. 2 10), so hebt der Vatername wiederum das innige Verhältnis Gottes zu dem gesamten Volke hervor: so Jer. 3 4. 19. 31 9 (gegenüber Ephraim als „erstgeborenem Sohn"); vergl. auch Jes. 63 16 (parallel mit „Erlöser"); Mal. 1 6.

Die Grundlage dieses innigen Verhältnisses ist die Erwählung Israels aus allen Völkern zum Eigentumsvolke, d. h. zu einem wertgehaltenen und darum sorgfältig behüteten und gepflegten Besitztum. So sagt schon Amos (3 2): von allen Völkern habe ich nur euch erkannt (d. h. zum Gegenstand meiner genauen Kenntnis und Fürsorge gemacht) — allerdings mit der für die Volksanschauung verblüffenden Schlußfolgerung, daß Jahwe eben darum alle ihre Verschuldungen an ihnen heimsuchen werde. Die Idee einer „Auswahl" (*bāḥar*) aus den zahlreichen Völkern findet sich zuerst im deuteronomischen Sprachgebrauch: Deut. 4 37. 7 6. 10 15. 14 2. 1 Kön. 3 8. 8 53; vergl. auch Ps. 33 12. 47 5. 135 4 etc. und zahlreiche Stellen in Jes. 40—66. Ganz eigentümlich wird Deut. 4 20 die Erwählung Israels in Gegensatz gestellt zu der Tatsache, daß Jahwe den andern Völkern auf Erden die Sterne als Gegenstand der Verehrung überwiesen habe.

Als Beweggrund zur Erwählung Israels wird 1 Sam. 12 22 das freie Belieben Jahwes, aber auch wiederholt (so schon Hos. 11 1; Deut. 4 37. 10 15 und neben dem den Erzvätern geschworenen Eid 7 8) die Liebe Jahwes zu Israel hervorgehoben. Ein Grund für diese Liebe wird nicht angegeben. Wohl aber bemüht sich das Deut., dem Volke nachdrücklich einzuschärfen, daß es nicht etwa wegen seiner Größe (Deut. 7 7) oder wegen seiner besonderen Rechtbeschaffenheit (9 4 ff.) so hoch von Gott ausgezeichnet sei, da es vielmehr das kleinste und dazu ein halsstar-

[1]) Hos. 11 1 (MT: aus Aegypten rief ich meinen Sohn) ist wohl mit LXX und Targ. zu lesen: seine Söhne (*lᵉbānāw*).

riges Volk sei. Um so mehr ist Israel zu inniger Dankbarkeit gegen Gott verpflichtet.

In engstem Zusammenhang mit der Idee der Erwählung steht das Theologumen von der „Eifersucht Jahwes". Das hebr. Wort (*qin'āh*) bedeutet wohl ursprünglich überhaupt Zorneseifer (Zeph. 1 18. 3 8. Deut. 29 19 und sehr oft bei Hesekiel, vergl. auch *qannô'* eifrig, Jos. 24 19. Nah. 1 2), spezieller das Eifern Gottes zugunsten Israels gegenüber den Heiden, insbesondere durch die genaue Erfüllung seiner Verheißungen (Jes. 9 6 2 Kön. 19 31 und oft bei Hes. und in Jes. 40—66). Bedeutet schon hier *qin'āh* das eifersüchtige Wachen Gottes über seine Ehre, so nicht minder das Adjectiv *qannā'* den „eifersüchtigen" Gott, der sein alleiniges Anrecht auf die Liebe und Verehrung Israels eifrig geltend macht und deshalb keinerlei Götzendienst duldet. So Ex. 20 5 [Deut. 5 9]. 34 14. Deut. 4 24. 6 15, welche Stellen wohl sämtlich erst der deuteronomistischen Schicht angehören.

Die in der Erwählung Israels bekundete besondere Liebe Jahwes zu diesem Volke betätigt sich ferner in der weisen Führung und kräftigen Beschützung, die er ihm von Anfang an und im ganzen Verlauf seiner Geschichte zuteil werden ließ. Der Hinweis darauf bildet ein Lieblingsthema der Propheten und ganz besonders des Deut., und zwar dient er fast überall als Folie für heftige Rügen des Undanks Israels. So hält ihm schon Amos (2 9 f.) den mächtigen Beistand Jahwes bei der Vertilgung der Kanaaniter vor, sowie die Herausführung aus Aegypten und die 40jährige Leitung in der Wüste. Hos. 11 3 f. erinnert daran, wie Gott die Ephraimiten trotz ihres Abfalls wie Kinder gängelte, sie auf seine Arme nahm und mit Banden der Liebe an sich kettete. Jesaja beginnt (1 2) seine große Anklagerede wider Israel mit den Worten: „Kinder habe ich groß gezogen und emporgebracht, sie aber fielen ab von mir!" Auch Micha verweist (6 4 f.) das Volk eindringlich auf die Gnadentaten Jahwes nach der Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei, und bei Jeremia (2 2 ff.) gedenkt Jahwe selbst der Zeit des Wüstenzugs, als der herrlichen Brautzeit des Volkes, der wunderbaren Leitung in der grauenvollen Wüste (V. 6), der Einpflanzung in das früchtereiche Land. In welchem verklärten Lichte die Anfänge des Volks einer späten Zeit erschienen, dafür zeugt die deuteronomistische Rede Josuas Jos. 23 (V. 9 f.). Nach ihr vermochte damals niemand gegen Israel Stand zu halten — ein einziger jagte 1000 vor sich her,

denn Jahwe ihr Gott kämpfte selbst für sie! Eine herrliche Schilderung der Segnungen, die Jahwe dereinst auf das Volk in seiner Jugend herabströmen ließ, bietet auch das (wohl dem Exil entstammende) Lied Moses Deut. 32 8—14.

So viele und so große Wohltaten Jahwes verpflichteten Israel selbstverständlich zu Dank und Gehorsam gegen seinen Gott. Dies führt uns zu der Frage nach den Forderungen, die Jahwe nach der prophetischen Predigt an das Volk richtet. Die vornehmste derselben ist natürlich die Enthaltung von jeder Art des Götzendienstes und des Bilderdienstes mit Einschluß der Jahwebilder. Ueber dies unerschöpfliche Thema der Mahnungen und Rügen des Deut. wie schon der großen Propheten des achten Jahrhunderts wird weiter unten zu reden sein; über die Verwerfung der Jahwebilder vgl. oben S. 215 ff. Hier interessiert uns zunächst die Frage: Wird von den Propheten an Stelle des verwerflichen äußeren Kultus (zu dem auch der mit heidnischen Kultsitten vermischte Jahwekult gehört) wenigstens ein gereinigter, gottwohlgefälliger Kult gefordert? Diese Frage ist, wenn man dabei den Opferdienst, das eigentliche Zentrum des antiken Kultus im Auge hat, rundweg zu verneinen, und diese Verneinung ist sogar trotz des gegenteiligen Scheines auch auf das Deut. auszudehnen. Allerdings gebietet dieses Gesetzbuch (12 5 ff. etc.) eindringlich, jede Art von Opfern nach dem von Jahwe erwählten einen Heiligtum zu bringen, dort vor Jahwe zu essen und zu trinken und fröhlich zu sein. Aber nirgends findet sich (abgesehen von so allgemeinen Bestimmungen wie 12 26 f.) eine Spur davon, daß auf das Ritual bei diesen Opfermahlzeiten irgendwelches Gewicht gelegt würde. Nur darauf kommt es an, daß die Opfer, die nun einmal althergebrachte, tief eingewurzelte Sitte sind, an dem einen legitimen Heiligtum[1]) dargebracht werden, das sich Gott erwählt hat. Denn nur dieses bietet die Möglichkeit, den Kultus so zu überwachen, daß den Ueberbleibseln heidnischer Kultsitten endlich mit Erfolg begegnet werden kann. Wenn das Deut. (26 1 ff.) — sicher im Anschluß an den längst bestehenden Brauch — die Ueberreichung eines Korbs mit den Erstlingen der Feldfrüchte

[1]) Daß hierbei die Konzentration des Opferkultus noch nicht so mechanisch gefaßt wurde, daß nur der eine Brandopferaltar als legitime Opferstätte gegolten hätte, lehrt 1. Kön 8 64 (Dt); Salomo weihte den ganzen mittleren Vorhof, weil der eherne Altar für die Masse der Opfer bei der Tempelweihe zu klein war.

an den Priester fordert, so versäumt es doch nicht, dem Ueberbringer V. 5 ff. ein Gebet vorzuschreiben (neben V. 13 ff. das einzige kultische Gebet im ganzen Pentateuch!), welches den wahren Sinn und die tiefere Bedeutung der äußerlichen Gabe als eines dankbaren Bekenntnisses zu Jahwe als dem Spender der Segensgaben in das rechte Licht stellt. In betreff des sogen. Armenzehnten aber ist dem Deut., wie 26 14 zeigt, die wichtigste Frage die, ob mit den betreffenden Gaben nicht etwas vorgegangen ist, was als eine Verleugnung des reinen Jahwekultes zu betrachten wäre.

Der Anpassung des Deut. an den nun einmal herrschenden Brauch stehen nicht wenige Aussprüche der eigentlichen Propheten gegenüber, die nur als eine strikte Ablehnung der Opfer als von Gott geforderter Gaben gedeutet werden können. Sie liefern zugleich einen Beweis dafür, daß diese Propheten insgesamt noch nichts von einem Gesetzbuch wußten, das wie P die Opfer zu einer heiligen Pflicht machte. Es ist sehr begreiflich, daß man sich lange gesträubt hat, diese Tatsache anzuerkennen. Die Opfer schienen in solchem Grade einen integrierenden Bestandteil der Religion Israels zu bilden, daß man es von vornherein für unmöglich hielt, daß die Propheten eine Polemik gegen sie hätten üben können. So ist es noch heute eine beliebte Ausflucht: die Propheten polemisieren nie gegen die Opfer an sich, sondern nur gegen die heuchlerisch, ohne Buße und rechte Gesinnung, mit blutbefleckten Händen dargebrachten Opfer, gegen die „opera operata" der fleischlich gesinnten, halbheidnischen Volksmenge. Diese Deutung ist jedoch nur bei offenbarer Vergewaltigung des klaren Wortlautes jener Stellen möglich. Wenn Jahwe bei Amos (5 25) nach einer äußerst scharfen Abweisung der Opfer Israels (V. 21 ff.) fragt, ob sie ihm wohl während der 40 Jahre des Wüstenzugs Opfer und Gaben dargebracht hätten, so erwartet er selbstverständlich die Antwort: nein! Ebenso selbstverständlich ist aber die Nutzanwendung daraus: konnte ich damals eurer Opfer entbehren, so bedarf ich ihrer auch jetzt nicht! Ebenso ist es völlig unmöglich, aus Hos. 6 6 etwas anderes herauszulesen, als eine kategorische Ablehnung der Opfer: an Liebe habe ich Wohlgefallen und nicht an Schlachtopfern, an Gotteserkenntnis und nicht[1]) an Brandopfern! In betreff von

[1]) Die übliche Uebersetzung „mehr als an Brandopfern", durch die schließlich doch eine Anerkennung der Opfer in den Ausspruch einge-

Jes. 1 11 ff. hat man mit einigem Scheine geltend gemacht, daß dort die schroffe Ablehnung der Opfer und Feste nur dem falschen, mit frevelhafter Gesinnung gepaarten Kultus gelten könne. Aber wer aufmerksam die ganze Perikope liest, muß es für unmöglich erklären, daß der Prophet nach den flammenden Worten (V. 16 f.), mit denen er seinen Hörern die wirklichen Forderungen Jahwes einschärft, doch auch noch Raum hätte für die Mahnung: und dann kommt und bringt eure Opfer! Vielmehr: wenn sie erst sich gereinigt, Witwen und Waisen zu ihrem Recht verholfen haben, so haben sie getan, was Gott von ihnen verlangt, und von Opfern braucht dann keine Rede mehr zu sein. Ganz denselben Sinn hat der Ausspruch Michas 6 6—8. Das Volk zeigt sich noch immer in dem Wahn befangen, es könne durch gehäufte Opfergaben — im äußersten Falle vielleicht sogar durch die Preisgabe des erstgeborenen Sohnes — seine Schuld sühnen und so gleichsam die Huld Jahwes erzwingen. Der Prophet aber läßt sich nicht darauf ein, die in solchem Wahn vom Volke gestellten Fragen zu beantworten. Er gibt damit deutlich zu verstehen, daß sie keinerlei Erörterung verdienen. Dafür verweist er sie auf die Forderungen Gottes, die ihnen längst verkündigt worden sind, und in denen alles befaßt ist, was Gott wohlgefällt: es ist nichts als Recht tun, Liebe üben und demütig wandeln vor Gott. Neben diesem dreifachen Gebot ist für die Forderung irgend welcher äußerer Leistungen offenbar kein Raum.

Etwa in dieselbe Zeit, wenn nicht noch etwas später (da die Theraphim hier bereits zu den abgöttischen Dingen gerechnet werden), dürfte 1 Sam. 15 22 f. zu setzen sein. Allerdings wird hier der Gehorsam nur für wertvoller erklärt, als Opfer, und Ungehorsam auf eine Stufe mit Abgötterei gestellt. Der ganze Ton des Ausspruchs läßt aber keinen Zweifel darüber, daß wir hier die Stimme eines Erzählers vernehmen, der tief in die Gedanken der wahren Jahwepropheten eingedrungen und mit ihnen von der völligen Wertlosigkeit äußerer Opfergaben überzeugt ist.

Eines der stärksten Zeugnisse für eine solche Beurteilung des Opferkultus lesen wir endlich bei Jeremia. Schon 6 20 bestreitet er, daß Jahwe an dem Weihrauch von Saba und dem

tragen wird, wäre an sich sprachlich möglich, wird aber durch den ersten Halbvers schlechthin unmöglich: *mē·ōlōt* bedeutet einfach „mit Absehen [mit Ausschluß] von Brandopfern".

kostbaren Würzrohr aus fernem Lande, sowie an den Brandopfern und Schlachtopfern des Volks Wohlgefallen habe. Doch läßt sich dieser Ausspruch allenfalls noch als eine Verwerfung des Opfers als eines heuchlerischen opus operatum erklären. Wenn aber Jahwe 7 21 f. sagt: „Fügt nur eure Brandopfer zu euren Schlachtopfern und esset Fleisch!“ so kann das nur heißen: es ist mir ganz gleichgültig, ob ihr die Brandopfer (die doch nach uralter Sitte ganz verbrannt werden mußten!) ebenso selbst verzehrt, wie die Mahlopfer; „denn ich habe euren Vätern bei der Herausführung aus Aegypten — also in der Zeit der Grundlegung der Theokratie! — überhaupt nichts geboten in betreff von Brandopfern und Schlachtopfern!“ Somit beruht die Meinung, daß Gott derartiges verlange, seine Huld davon abhängig mache, auf einem falschen Wahn. Nicht auf äußere Leistungen, sondern auf Gehorsam gegen seinen Willen erstreckten sich von jeher seine Forderungen, auf einen sittlichen Wandel — denn dies und nicht anderes bedeutet (V. 23) das „Wandeln auf dem Wege, den er ihnen verordnen werde“.

Dieses Zeugnis Jeremias fällt um so stärker ins Gewicht, als er ja selbst Priester war. Seine Ablehnung irgendwelcher Opfergebote Gottes schien so unerhört, daß man vor den unglaublichsten exegetischen Operationen nicht zurückschreckte, um ihn schließlich mit aller Gewalt etwas anderes sagen zu lassen, als er wirklich sagt. Aber keine Textverdrehung kann etwas an der Tatsache ändern: Jeremia kennt so wenig wie die Propheten vor ihm ein Gesetzbuch, das im Namen Gottes Opfervorschriften erlassen hätte. Damit soll seine Bekanntschaft mit dem Deut. nicht in Abrede gestellt werden; aber dieses hat es, wie wir oben gesehen haben, nirgends mit einer prinzipiellen Entscheidung über Wert und Notwendigkeit der Opfer zu tun, sondern setzt sie einfach als etwas Gegebenes, als uralten Brauch voraus. So ist das Ergebnis unserer Erörterung, daß niemand ein Recht hat, den genannten Propheten den Ruhm zu schmälern, daß sie in der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit auch ohne irgendwelche äußerliche Zeremonie und Leistung das Ideal einer wahrhaften Gottesverehrung erblickt haben.

Und diese ihre Auffassung ist, wie vorgreifend schon hier erwähnt sein mag, auch in der nachexilischen Zeit, die man sich meist als eine Zeit starren, gesetzlichen Wesens vorstellt, durchaus nicht so schnell erloschen. Auch Ps. 40 7 spricht es unum-

wunden aus: Schlachtopfer und Speisopfer gefallen dir nicht — Ohren hast du mir gegraben (nämlich: damit ich deinen Willen vernehme und ihm gehorsam sei); Brandopfer und Sündopfer begehrst du nicht! Ps. 50 8 ff. wird es als ein kindischer Wahn zurückgewiesen, um nicht zu sagen: verspottet, wenn man meint, Gott, dem Herrn der gesamten Tierwelt, das Fleisch von Stieren und das Blut von Böcken als Speise anbieten zu sollen. Ps. 51 18 wird es nochmals betont, daß Gott keine Schlachtopfer begehre und an Brandopfern nicht Wohlgefallen habe, zugleich aber mit der hochwichtigen Ergänzung (V. 19), daß die rechten Gottesopfer in einem zerbrochenen Geist, einem zerbrochenen und zerschlagenen Herzen bestehen. Man vergleiche endlich noch Ps. 69 31 f., wonach Jahwe an dankbarem Lobpreis ein größeres Gefallen hat, als an einem jungen Stier mit Hörnern und Klauen.

Wir haben hier nicht zu untersuchen, wie es möglich war, daß diese Psalmen mit ihrer so ausgesprochenen Hervorkehrung des prophetischen Standpunkts gegenüber dem Opfer in das „Gesangbuch der nachexilischen Gemeinde" Aufnahme finden konnten, die doch von der Betrachtung der Opfer als einer heiligen und ganz unerläßlichen Pflicht tief und allseitig durchdrungen war. Wußte man sich durch eine gezwungene Deutung mit dem wirklichen Wortlaut abzufinden, d. h. ihm das für die spätere, priesterliche Betrachtung Anstößige zu nehmen? So scheint es in der Tat angesichts des jetzigen Schlusses (V. 20 f.) von Ps. 51. Hier ist dem prophetischen Urteil in V. 18 f. offenbar die Wendung gegeben: das alles gilt, so lange Israel noch immer unter dem Zorne Gottes schmachtet; in dieser Lage sind Opfer nutzlos und Gott mißfällig. Wenn er sich aber erst des Zion wieder erbarmt, die Mauern Jerusalems wieder gebaut hat — zum Beweis, daß die Zeit des Zornes endgültig vorüber ist, die längst geweissagte große Erneuerung begonnen hat — dann wird er wiederum Wohlgefallen haben an rechten Opfern, „dann wird man Farren auf seinen Altar bringen!" Die neuesten Psalmenausleger sind zum Teil geneigt, diesen Schluß für ursprünglich zu halten und in ihm die einfache Lösung des Rätsels zu finden, wie sich ein Psalmist so abfällig über die Opfer habe äußern können. Wir halten mit Duhm diese Hebung der Schwierigkeit für ganz unmöglich [1]). Sie enthält eine ganz ungehörige Vergewaltigung des

[1]) Darnach erachten wir auch die gegenteilige Beweisführung von Jacob in ZAW XVII, 265 und Matthes (ebend. XXI, 73 ff.), wonach

Wortlauts von V. 19. Ein Frommer, der zu einer so tief geläuterten, wahrhaft evangelischen Auffassung vom rechten Gottesdienst durchgedrungen war, wie es dort der Fall ist, konnte nimmermehr in eine solche Wertschätzung äußerlichen Opferdienstes zurückfallen, wie sie in V. 21 sichtlich vorliegt.

Nach alledem kann es uns nicht wundernehmen, daß auch abgesehen von den Opfern und den zahlreichen Rügen des falschen Kultus die Beziehungen auf kultische Dinge bei den Propheten spärlich sind und überdies mehr auf Anbequemung an die herrschende Volksmeinung, als auf eigener Wertschätzung derselben beruhen. Für das Volk ist es allerdings eine furchtbare Drohung, daß Jahwe allen ihren Festen, Neumonden und Sabbathen ein Ende machen will (Hos. 2 13), daß sie im Exil ohne König und Obere, ohne Altar[1]) und Malstein, Ephod und Theraphim sein werden (3 4), daß sie dort im unreinen Lande, wo kein Jahwekult möglich ist, unreine Speise genießen müssen, keinerlei Opfer mehr bringen können (9 3 ff.). Dem Propheten kommt es dabei lediglich auf die Bedrohung mit dem an, was seinen Hörern schrecklich erscheint, nicht auf eine Billigung oder Verwerfung des Kultus und der für ihn erforderlichen Dinge. Der Feste, Neumonde und Sabbathe wird auch anderwärts (Am. 8 5. Jes. 29 1; Jer. 17 21 ff. ist ein später Zusatz, wohl aus der Zeit Nehemias) nur ganz nebensächlich gedacht. In welchem Interesse das Dt die Beobachtung der jährlichen Feste (c. 16) und die Verwendung des Zehnten zu Opfermahlzeiten (14 22 ff.) empfiehlt, wurde oben bereits erörtert. Dabei ergreift das Dt jede Gelegenheit, an Stelle der kultischen Motive oder doch neben sie humanitäre Motive zu setzen; so bei dem Gebot der Sabbathheiligung (5 12 ff.), beim Zehnten des 3. Jahres (14 28 f. 26 12 ff.), dem Erlaßjahr (15 1 ff.) und der Befreiung des hebräischen Sklaven im 7. Jahr (15 12 ff.). Und wenn das Dt (23 22), wie billig, die pünktliche Erfüllung der einmal getanen Gelübde fordert, so versäumt es doch nicht, hinzuzufügen, daß sich der keines Vergehens schuldig macht, der auf das Geloben verzichtet (V. 23). Das stärkste Zeugnis aber

Gott mehr Dank- und Gelübdeopfer verlangen soll als andere (an denen er aber auch seine Freude habe, wie überhaupt alle Psalmen opferfreudig seien), für völlig verunglückt.

[1]) Da die LXX neben dem Opfer noch den Altar haben, so ist wohl für *zæbaḥ* zu lesen *mizbēaḥ*. Nicht Opfer und Malstein, sondern Altar und Malstein gehören zusammen.

für die prophetische Vergeistigung der alten Kultsitten ist die Wendung, die jetzt der uralten und streng beobachteten Forderung der Beschneidung (vergl. oben S. 34 f.) gegeben wird, wenn Jeremia (4 4: vergl. auch Dt. 10 16. 30 6) die Entfernung der Vorhaut des Herzens verlangt. Man wird nicht fehl gehen mit der Annahme, daß er über den Wert der äußeren Beschneidung ähnlich geurteilt hat, wie 7 21 ff. über den Wert der Opfer. Sie ist ihm ein Symbol der vor allem von Gott geforderten Reinigung der Herzen und ohne die letztere nutzlos und wertlos.

Wie in diesem Falle, so sind auch sonst die wirklichen Forderungen der Propheten durchweg spezifisch religiöser und vor allem sittlicher Natur. Aber die letzteren sind nicht etwa losgelöst von den ersteren. Nichts wäre verkehrter, als die Propheten zu Verkündigern einer flachen Moralreligion zu machen, etwa weil bei ihnen die Einschärfung der Gerechtigkeit, Redlichkeit und Barmherzigkeit gegenüber dem Nächsten tatsächlich eine überaus wichtige Rolle spielt. Immer steht dabei doch im Hintergrund, daß der Beweggrund zu solchem Handeln der geoffenbarte Wille des Gottes Israels und die ehrfurchtsvolle Scheu vor seinem Mißfallen (nach Dt 6 5 die innige Liebe zu Gott) sein soll. Dem entspricht, daß, wie im 1. Gebot, die Forderung der alleinigen Verehrung Jahwes allen anderen vorangeht. Sie ist indirekt ausgesprochen in den zahllosen Rügen des Götzendienstes; sie wird aber auch häufig (vergl. z. B. Am. 5 4. 6. Jes. 8 12 f.) positiv ausgesprochen. Den größten Eifer entwickelt nach dieser Seite das Dt (vergl. 4 19 die motivierte Abmahnung vom Sternendienst, vor allem aber 12 1 ff.). Verführung zum Götzendienst, mag sie nun von Propheten oder den nächsten Angehörigen ausgehen, gilt ihm (13 2 ff. 17 2 ff.) als ein schlechthin todeswürdiges Verbrechen; die Strafe soll ohne jedes Erbarmen an den Schuldigen vollzogen werden, und gälte es auch die Vernichtung einer ganzen Stadt mit allen ihren Bewohnern und aller ihrer Habe (13 13 ff.).

Die rechte Verehrung Jahwes zeigt sich vor allem in unbedingtem Vertrauen zu seiner weisen Lenkung der Dinge und zu seiner Hilfe in der Zeit der Not (Jes. 7 4 und besonders V. 9 b: wenn ihr nicht vertraut, werdet ihr nicht bestehen! Vergl. auch den locus classicus Jer. 17 5 ff.). Darauf kommt auch allezeit die Politik hinaus, die die wahren Jahwepropheten ihrem Volke gegenüber den Weltmächten empfehlen. Nachdem Ahas gegen

den dringenden Rat Jesajas die Assyrer herbeigerufen hat und zu ihrem Vasallen geworden ist, erblickt Jesaja eben darin eine Fügung Jahwes und eine wohlverdiente Züchtigung Judas. Nun gilt es, unter der heilsamen Zuchtrute stillzuhalten (28 12; 30 15: „in Abkehr [von dem wüsten Treiben der ándern] besteht euer Heil, in Stille und Vertrauen besteht eure Heldenkraft!“) — bis die rechte Stunde für Jahwe gekommen ist, einzugreifen und auch an dem trotzigen Assur seine Macht zu erweisen (10 16 ff. 24 ff. 33 f. 17 4 ff.). Ganz denselben Standpunkt nimmt Jeremia in betreff der Chaldäer ein. Es gibt keine andere Rettung für die ihnen unterworfenen Völker (Jer. 27 2 ff.), sowie für Zedekia von Juda (V. 12 ff.), als daß sie ihre Hälse in das Joch Nebukadrezars stecken (vergl. dazu auch 38 2 f. 11 ff. 42 10 ff.). Wie wenig deshalb Jeremia an der einstigen Wiederbegnadigung und Wiedereinpflanzung seines Volkes zweifelt, beweist er, obschon gefangen, durch den Kauf eines Ackers (32 6 ff.), als schon die Wälle der Belagerer bis an die Stadt heranreichten.

Aus der rechten Erkenntnis Jahwes fließt ebenso die rechte Demut, wie die Liebe zum Nächsten (vergl. dazu das prophetische Programm wahrhafter Sittlichkeit Mich. 6 8); die letztere aber offenbart sich in erster Linie im Trachten nach Recht um jeden Preis, besonders wenn es Schutz und Fürsorge für unterdrückte Witwen und Waisen gilt: Am. 5 15. Jes. 1 17. 23. 10 2. Jer. 7 5 ff. 22 3 (Worte an den König); Dt. 10 18 f. (samt der Forderung, auch den Fremdling zu lieben). 24 17 ff. 27 19. Ueberhaupt ist die ganze Gesetzgebung des Dt durchtränkt von einem Geist echtester Humanität und so gleichsam ein Niederschlag prophetischer Ethik. Den Hauptwert der Opfermahle, wie des Zehnten im 3. Jahre erblickt es offenbar in der Zuziehung der Leviten, Armen, Witwen und Waisen (14 29 und oft); es sorgt gegenüber einer überaus mächtigen Sitte, der Blutrache, für die Errettung des unfreiwilligen Totschlägers (19 2 ff.), fordert zarte Rücksicht gegen weibliche Kriegsgefangene (21 10 ff.) und die minder geliebte Gattin (V. 15 ff.), sowie gegen den Armen bei der Entnahme eines Faustpfandes für ein Darlehen (24 6 und 10 ff.). Einen entlaufenen Sklaven soll man nicht ausliefern (23 16 f.), einen Tagelöhner nicht drücken, sondern ihm den Lohn noch vor Sonnenuntergang auszahlen (24 14 f.). Zins darf man nur von Ausländern nehmen, nicht von Volksgenossen (23 20 f.). Das Eigentum des letzteren ist mit Eifer zu behüten (22 1 ff.), der Gefahr eines

Sturzes vom Dach durch ein Geländer vorzubeugen (22 8). Alle diese Humanität und Milde aber geht im Deut. Hand in Hand mit einem unbeugsamen Ernst nicht bloß gegen Götzendienst, sondern auch gegen Zuchtlosigkeit aller Art. Der ungeratene und unverbesserliche Sohn soll auf Antrag der eigenen Eltern gesteinigt werden (21 18 ff.); ebenso steht auf Ehebruch (22 22) und Verführung einer Verlobten innerhalb der Stadt die Todesstrafe für beide Teile (22 23 f.); die Verführung einer Nichtverlobten wird durch eine Geldbuße und die Verpflichtung zu dauernder Ehe geahndet (22 28 f.), Schamlosigkeit eines Weibes durch Handabhacken gestraft (25 11 f.). Eine bei Beginn der Ehe nicht als Jungfrau Erfundene soll gesteinigt werden (22 20 f.); dagegen zieht falsche Anschuldigung für den Mann eine höhere Geldbuße und die Verpflichtung zu dauernder Ehe nach sich (22 13 ff.). Für die Entlassung eines Weibes, an der der Mann „etwas Widerwärtiges" entdeckt, wird die Ausstellung eines Scheidebriefes zur Bedingung gemacht. Nach allen Spuren waren Ehescheidungen ziemlich häufig; auch das Volk Israel hat sich von der allgemeinen Anschauung des Orients, der das Weib in gewissem Sinn als eine Sache gilt, nur allmählich frei gemacht. Doch ist wenigstens die Wiederheirat einer Geschiedenen, die unterdes einem anderen Manne angehört hat, als eine Befleckung des Landes streng verpönt (24 1 ff.). Als eine Art Kompendium der deuteronomischen Ethik können endlich auch die 12 Flüche Dt. 27 15 ff. betrachtet werden.

Dabei setzt auch das Dt voraus, daß die von ihm erhobenen Forderungen, etwa abgesehen von der Konzentrierung des Kultus, nicht als etwas ganz Neues an das Volk ergehen. Hat doch Jahwe von Anfang an für Organe gesorgt, die seinen Willen zu verkündigen haben, in Gestalt der Priester und Propheten. Ersteren liegt im Dt die Entscheidung schwieriger Rechtshändel ob (17 9. 12. 19 17 ff. 21 5), der Dienst vor Jahwe im Heiligtum, der ihnen in Ermangelung eines Erbbesitzes ihren Unterhalt bietet (18 1 ff. 26 3 f.), die Anfeuerung der Krieger vor dem Kampfe (20 2 ff.) und die Ueberwachung des Aussatzes (24 8 f.). In betreff der Propheten befindet sich das Dt insofern in einem gewissen Widerspruch mit sich selbst, als es auf der einen Seite auf das stärkste die Vorzüglichkeit, ja Vollkommenheit des von ihm vorgetragenen Gesetzes hervorhebt (4 8. 30 11 ff.; vergl. auch Jos. 1 8) und dabei doch auch die Bedeutung der Propheten

anerkennt, obschon sie durch das geschriebene Gesetz eigentlich überflüssig werden. Dieser Widerspruch löst sich jedoch durch die Erwägung, daß Dt. 18 15 ff. deutlich nur eine bestimmte Funktion der Propheten im Auge hat: nicht die Verkündigung des Gotteswillens im allgemeinen, sondern die Vorausverkündigung der Zukunft. Denn die Prophetie ist ein von Jahwe geordneter Ersatz für die Wahrsagerei und Zeichendeuterei anderer Völker (V. 14). Jahwe selbst sorgt allezeit [1]) für einen solchen Ersatz; ob aber ein Prophet wirklich im Namen Jahwes geredet hat, wird nur durch das Eintreffen des von ihm Angekündigten erwiesen (V. 21 f.). Von den eigentlichen Propheten empfiehlt zwar Jeremia (11 2 ff.) die Beobachtung der Worte „dieses Gesetzes“ [2]), womit nur das Dt gemeint sein kann; dabei ist er jedoch sicher nicht der Meinung, daß die wahrhafte Jahweprophetie, das lebendige Wort Jahwes, das wie Feuer ist und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt (23 29), jemals durch ein geschriebenes Gesetz überflüssig gemacht werden könnte. Wie Jahwe seit der Erwählung Israels unermüdlich seine Knechte, die Propheten, zur Verkündigung seines Willens gesandt hat (7 25. 25 4. 26 5. 29 19), so tut er auch jetzt noch. Und nur diese unmittelbare *tôrāh* (Weisung) Gottes bietet die Gewähr, wahrhaftes Gotteswort zu sein, während dies nicht unbedingt von einem geschriebenen Gesetz gelten kann. Nur so läßt sich der merkwürdige Ausspruch Jeremias 8 8 verstehen: Wie mögt ihr sagen: weise sind wir, und die *tôrāh* (hier: das geschriebene Gesetz Jahwes) steht uns zur Verfügung! Jawohl — zur Täuschung hat der Lügengriffel der Schreiber gearbeitet [3])! Wenn dies nicht geradezu eine Verwerfung des unter Josia aufgefundenen und eingeführten Gesetzbuchs sein soll, so doch mindestens ein Hinweis darauf, welchen Gefahren ein schriftliches Gesetz unterliegt, daher es eben niemals das lebendige Gotteswort durch die Propheten ersetzen kann.

Von den älteren Propheten setzt Hosea 8 12 das Vorhan-

[1]) Die Beziehung „des Propheten“ Dt. 18 15 und 18 auf einen bestimmten, nämlich den Messias (womit die alte Dogmatik das munus propheticum Christi begründete), wird durch einen Blick auf V. 20 und 22 sofort hinfällig.

[2]) Hierbei soll nicht verschwiegen werden, daß die schweren Bedenken, die Duhm in seinem Kommentar gegen die Herkunft dieser Perikope von Jeremia äußert, nicht aus der Luft gegriffen sind.

[3]) Die übliche Fassung: „Zur T. hat es der Lügengriffel der Schreiber gemacht“, fordert die Lesung *'āśāhû* statt *'āśāh*.

densein zahlreicher schriftlicher *tôrôt*[1]) (Weisungen) voraus: doch kann es sich dabei nach dem Zusammenhang der Stelle nicht um Vorschriften für den Kultus, sondern nur um Anweisungen zu einem sittlichen Wandel handeln. Jes. 8 16 bezieht sich die *tôrāh*, welche aufbewahrt und versiegelt werden soll, nur auf die unmittelbar vorangegangenen Weissagungen. Außer bei Jer. und Hos. 8 12 begegnen wir nirgends einem Hinweis auf ein geschriebenes Gesetz; dagegen besteht überall (vergl. Am. 2 11. Hos. 6 5. Jes. 6 1 ff. 8 11. Mich. 3 8. Hab. 2 1 ff. etc.) die Ueberzeugung von der göttlichen Sendung und dem unmittelbaren Verkehr der echten Jahwepropheten mit ihrem Gott. Da von dem Wesen und den Aufgaben derselben bereits oben (§ 15) ausführlich die Rede war, so mag hier nur auf zwei Punkte noch hingewiesen sein: einmal auf die Bestimmtheit, mit der die Propheten das Eintreffen ihrer Vorhersagung erwarten (vergl. dazu bes. Jes. 8 1 f. 30 8. Hab. 2 2, wo die Weissagung noch durch schriftliche Aufzeichnung bekräftigt wird, aber auch Jes. 20 1 f. Jer. 20 6. 21 7. 28 16 f.); andrerseits darauf, daß der natürliche Mensch im Propheten gar leicht mit dem Inhalt des ihm befohlenen Gottesworts in Widerstreit geraten kann, sei es, daß er vorübergehend an der Gerechtigkeit des Weltlaufs (Jer. 12 1 ff.) oder an jedem Erfolg seiner Sendung verzweifelt (Jer. 15 15 ff. 20 7 ff.), oder sei es, daß er das tiefste Mitleid mit den von ihm Bedrohten nicht zu unterdrücken vermag (Jes. 22 4. Mich. 1 8. Jer. 4 19. 8 18 ff.). Aber zuletzt siegt doch immer die Erkenntnis, die Jeremia (12 1) seiner Klage und Beschwerde voranschickt: „Du bleibst im Rechte, Jahwe, wenn ich mit dir hadern wollte!“ Wird doch vor Gott jede menschliche Weisheit und Stärke und jeglicher Reichtum zunichte (Jer. 9 23).

Von anderen Organen Jahwes gedenkt Amos einmal (2 11) der Nasiräer (s. oben S. 143 ff.); der Priester aber wird abgesehen von der ehrenvollen Erwähnung des Oberpriesters Uria bei Jesaja (8 2) von den Propheten nur unter heftigen Rügen ihrer Pflichtvergessenheit gedacht. Und fast ebenso häufig werden schwere Anklagen gegen das Königtum laut. Nicht als ob die alte An-

[1]) Lies statt des Sing. *tôrāṯî*, bei welchem der MT an das e i n e Gesetz Moses denkt, den Plural *tôrôṯaj*. Nur so hat „die unzählige Menge“ vorher einen Sinn. — Zu dem Sprachgebrauch von *tôrāh* vgl. JValeton, Beteekenis en gebruik van het woord Thorâ in het oude Testament, in „Theol. Studiën“ 1891, S. 101 ff.

schauung (vergl. oben S. 57 und 151 ff.), die im Königtum eine Segnung Jahwes, im König so gut wie in den Priestern und Propheten ein Organ der Theokratie erblickt, ganz verleugnet würde. Sie tritt uns in der jetzigen (deuteronomistischen) Bearbeitung von 2 Sam. 7 deutlich entgegen. Aber die Erfahrungen, die man im allgemeinen — namentlich im nördlichen Reiche — mit dem Königtum gemacht hatte und die uns in gar greifbarer Gestalt aus dem sogenannten Königsgesetz Dt. 17 14 ff. entgegenklingen, mußten notwendig zu einem fast völligen Verwerfungsurteil führen.

Eine letzte Frage, die wir in diesem Abschnitt über den Inhalt der prophetischen Predigt noch zu beantworten haben, ist die: Erachten die Propheten eine vollständige Erfüllung des göttlichen Willens für möglich und bemessen sie darnach die Verantwortlichkeit eines jeden? Die Antwort lautet: die Propheten kennen nur zu wohl die angeborne, mit der Gebrechlichkeit des Fleisches zusammenhängende Sündhaftigkeit des Menschen. Muß doch selbst ein Jesaja (6 5) klagen, daß er ein Mann unreiner Lippen sei und inmitten eines Volkes mit unreinen Lippen wohne. Jeremia urteilt 17 9 (vergl. auch 13 23): arglistig mehr als alles ist das Herz und bösartig — wer kennt es aus? Und das Dt läßt es Salomo bei der Tempelweihe (1 Kön. 8 46) aussprechen: es gibt keinen Menschen, der nicht sündigte! Aber trotz dieser allgemeinen Sündhaftigkeit kennen die Propheten doch auch eine relative Gerechtigkeit, eine Frömmigkeit, die aufrichtig trachtet, den Forderungen Gottes genug zu tun. Das, was ihr infolge von Irrtum, Uebereilung und Schwäche noch mangelt, wird durch die schonende und verzeihende Gnade Gottes ergänzt. Dabei ist bemerkenswert, daß alle die zahlreichen Ausdrücke für Sündenvergebung nicht eine vollständige Vernichtung, sondern nur ein Uebersehen oder Unsichtbarmachen der Sünden hervorheben, so daß sie das richterliche Auge Gottes nicht mehr zur Ahndung reizen. Das ist ja allerdings bildlich geredet, stimmt aber zu der echt evangelischen Auffassung, nach der der Mensch nach wie vor ein armer Sünder bleibt, aber von Gott aus Gnaden für gerecht erklärt und damit dem Gericht entnommen wird. Die Sühne besteht in einem „Zudecken“ (und damit Unsichtbarmachen) der Schuld, und zwar deckt nach dem prophetischen Sprachgebrauch (Jes. 6 7. Jer. 18 23 u. a.) Gott selbst die Sünde zu. Anderwärts heißt die Sündenvergebung

ein Hinwegnehmen, Beseitigen, Vorübergehenlassen, Wegwaschen, Wegwischen, Heilen der Sünde; Gott versenkt sie in die Tiefen des Meeres (Mich. 7 19) oder wirft sie hinter seinen Rücken (Jes. 38 17) — alles mit der gleichen Wirkung, daß nunmehr die Sünde seinem Anblick entzogen ist. Wahre Reue und Buße ist dabei immer selbstverständliche Voraussetzung; sie kann aber auch blutrote Sünden schneeweiß, purpurrote wie Wolle werden lassen (Jes. 1 18).

Der Beweis dafür, daß den Propheten wenigstens eine relative Gerechtigkeit für erreichbar gilt, liegt einmal in dem Hinweis auf eine solche in vergangenen Zeiten (Jes. 1 21 f. 26), andrerseits in den vielfachen Verheißungen, die an die redliche Erfüllung des göttlichen Willens geknüpft werden (Jes. 1 19 und besonders häufig und nachdrücklich im Dt: 7 12 ff. 11 13 ff. und mit den entsprechenden Bedrohungen des Ungehorsams 28 1 ff. 30 1 ff.). Die Frage, wie sich denn eine solche Vergeltungslehre, nach der das Schicksal der Menschen genau ihrem Wandel entspricht, mit den Erfahrungen des wirklichen Lebens reime, wird jetzt noch nicht aufgeworfen. Der fromme Glaube hält sich einfach an das Postulat, daß lautere Frömmigkeit ihren Lohn, Gottlosigkeit aber ihre Strafe finden muß. Dieses Postulat erschien um so berechtigter, als man es vor allem auf Schuld und Schicksal des gesamten Volkes, weniger auf das einzelne Individuum anwandte. Und wenn das Dt (denn dieser Schicht gehört doch wohl die Erweiterung des Dekalogs Ex. 20 5b und 6 an) ein Fortwirken der Schuld auf Kinder, Enkel und Urenkel der Gottlosen, wie umgekehrt ein Fortwirken der durch Frömmigkeit erworbenen Huld Gottes bis ins tausendste Glied lehrt, so spricht es damit nur im Sinne der Propheten eine Wahrheit aus, die auch anderwärts vielfältig im A. T. und tausendfältig von der Erfahrung bezeugt wird. Wie das Verdienst Davids dem Volke noch Jahrhunderte lang zugute kommt (1 Kön. 11 12 f. 34. 15 4. 2 Kön. 8 19), so führen umgekehrt die Sünden Manasses unausbleiblich den Untergang des Volkes herbei (Jer. 15 4. 2 Kön. 24 3). Dabei liegt jedoch die falsche Umkehrung des Postulats, daß der Tugend Lohn, dem Frevel Ahndung gewiß sei, dem Dt fern. Es behauptet nicht, wie nachmals die Volksmeinung tat, daß alles menschliche Leid eine Folge schwerer Verschuldung sein müsse. Nicht minder tritt schon Jeremia (31 29 f.) dem auch von Hesekiel (18 2) bezeugten Sprichwort entgegen, durch

das man damals die falsch verstandene Vergeltungslehre von Ex. 20 5^b zu verhöhnen pflegte: „Die Väter haben saure Trauben gegessen und den Kindern sind die Zähne stumpf geworden.“ Vielmehr soll ein jeder für seine eigene Schuld büßen (vergl. dazu auch Dt. 24 16); keiner vermag sich somit der sittlichen Verantwortung zu entziehen, die auf ihm lastet, und eben darin liegt der Beweis, daß die Forderungen Jahwes als erfüllbar gedacht sind.

Unter allen Umständen aber ist Lohn und Vergeltung als diesseitig gedacht; von der Erwartung eines Fortlebens nach dem Tode oder einer Auferstehung findet sich in der vorexilischen Prophetie noch keine Spur. Vielmehr steht sie in betreff der Zustände nach dem Tode offenbar noch ganz auf dem Boden des alten Volksglaubens an die Scheol (vgl. oben S. 177 ff.), mögen auch die Erwähnungen derselben (Am. 9 2. Jes. 5 14. 7 11. 28 15. 18. Hab. 2 5) nur sehr spärlich und nebensächlich sein. Die nationale Religion, mit der es die vorexilischen Propheten vor allem zu tun haben, hatte lediglich ein Interesse an der Dauer und der etwaigen Wiederaufrichtung des diesseitigen Gottesstaats. Die Fragen der Unsterblichkeit und Auferstehung gehen das Individuum an. Wir werden ihnen daher erst in einer Zeit begegnen, in der nach dem politischen Untergang der Nation die Interessen des religiösen Individuums mehr und mehr zu ihrem Rechte kamen.

3. Das Verhalten des Volkes gegen Jahwe.

Wie entsprach nun das von Jahwe erwählte Volk dem Bilde, das wir im vorigen Abschnitt von den Forderungen Gottes durch die Propheten entworfen haben? — Es ist ein überaus düsteres Gemälde, das fast in sämtlichen Schriften der vorexilischen Propheten vor uns aufgerollt wird, und man hat kein Recht zu der Behauptung, daß sie nach Weise der Bußprediger aller Zeiten die Zustände allzu schwarz gemalt hätten, um mit ihren Rügen und Mahnungen nur desto besser Eingang zu finden. Vielmehr schwebt über allen ihren Schilderungen die Voraussetzung: Der hohe Vorzug, dessen Israel gewürdigt war, schloß eine ebenso schwere Verantwortung für das Volk in sich: aber gerade dies wollte es nicht verstehen. Den Vorzug: „von allen Völkern der Erde habe ich nur euch erwählt“ (Am. 3 2) wollten sie sich gerne gefallen lassen; aber der Nachsatz „eben darum werde ich alle

eure Verschuldungen an euch heimsuchen!“ erschien ihnen unbegreiflich. Die eben zitierten Worte des Amos sind zunächst an die Bewohner des nördlichen Reiches gerichtet, wie die gesamte Prophetie des Hosea und allerlei Aussprüche der späteren Propheten (z. B. Jes. 17 3 ff. 28 1 ff.; vgl. dazu auch Jer. 31 2 ff. und V. 15 ff., sowie das Urteil des Deut. in 2 Kön. 13 5. 14 26 f. und die ganze Betrachtung 17 7 ff.). In der Tat besteht in der Beurteilung beider Reiche bei den Propheten insofern kein Unterschied, als auch Ephraim nach der Reichsspaltung zum Volk Jahwes gezählt wird und infolge dessen ganz der gleichen Verantwortung, somit aber auch der gleichen Verdammnis wegen seines Abfalls von Jahwe und seiner Frevel unterliegt[1]).

Im Vordergrund aller Anklagen stehen die, welche die Wurzel alles verkehrten Wesens betreffen: die Rügen des eigentlichen Götzendienstes, der falschen Beurteilung Jahwes und seines Willens und des darauf beruhenden falschen Jahwedienstes.

In betreff des Götzendienstes hatten wir schon bei der vorigen Periode (s. o. S. 105 ff.) festzustellen, daß es sich dabei eigentlich nie um eine völlige Verleugnung Jahwes als des Volksgottes handelte (geschweige gar um eine Leugnung seiner Existenz!), sondern nur um den unausrottbaren Hang zu einem Synkretismus, der es auch mit dem Ba'al (genauer den *b'ālīm*, d. h. den verschiedenen Lokalisierungen des Ba'al) nicht verderben wollte. Diese Klage des Elia erschallt auch bei Hosea (2 7 ff.), also etwa 25 Jahre vor dem Untergang des Reichs, noch in gleicher Stärke. Aber je unverfänglicher das dem Volk erscheinen mochte, der Prophet brandmarkt es als Ehebruch (1 2. 2 4 ff. u. ö.; vgl. auch Jer. 3 1 ff. 13 27). Wir lassen hierbei dahingestellt, ob der Vergleich des Verhältnisses Jahwes zu Israel mit einer Ehe (oder auch einem Brautstand) zuerst von Hosea im Hinblick auf die Untreue seines eignen Weibes, in der er ein Spiegelbild der Untreue Israels gegenüber Jahwe erblickte, eingeführt worden ist. Jedenfalls erfüllte dieses Bild den Zweck der Propheten, das Tun Israels für das allgemeine Verständnis als etwas unbedingt Schändliches und Verwerfliches darzustellen.

In den Bereich des Götzendienstes gehört für Hosea (4 12) deutlich auch das Wahrsagen mittelst Stäbchen (die sogen. Rhab-

[1]) Vgl. hierzu die ausführlichen Erörterungen bei OPROCKSCH, Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Ueberlieferung bei den vorexilischen Propheten. Leipz. 1902.

domantie), wie für Jesaja (8 19) die Nekromantie und überhaupt jede Art von Wahrsagerei und Zauberei (Jes. 2 6; vgl. noch 2 Kön. 23 24). Der Volksglaube mochte diese Dinge mit dem Jahwedienst für vereinbar halten. Doch fehlt es auch abgesehen von dem Synkretismus gegenüber den Ba'alen nicht an Hinweisen auf Götzendienst im eigentlichsten Sinne; so Jes. 1 29 und sehr häufig bei Jeremia (1 16. 2 5 ff. 3 20 ff. 11 13). Seit der Mitte des 7. Jahrhunderts gelten die Rügen besonders dem Dienst des Himmelsheeres (Zeph. 1 5 f. Jer. 7 17 ff. 8 2. 19 13; überaus charakteristisch ist dafür die Rede des Volks 44 17 ff.; vgl. auch 2 Kön. 23 11 f.), sowie den Kinderopfern (Jer. 7 30 f. 19 5. 2 Kön. 23 10), wobei allerdings nicht unbedingt sicher ist, ob der *mælæḳ* (König)[1]), dem diese Opfer gebracht wurden, nicht als eine Sondergestalt Jahwes gemeint ist (vgl. darüber oben S. 17 f. 22 f.). Ein ähnlicher Zweifel erhebt sich, wie wir oben S. 98 f. bereits dargelegt haben, in betreff der Gottesbilder (Jes. 2 20 etc.), sofern es sich dabei vielfach um Jahwebilder handeln dürfte.

Zu den Rügen des Götzendienstes hat man früher auch zahlreiche Aussprüche gezählt, die in Wahrheit dem verkehrten, gedankenlosen, noch vielfach mit kanaanitischen Kultsitten gemischten Jahwedienst gelten. Die Opfermahle sind häufig nur Anlaß zu Völlerei (vgl. bes. Jes. 28 7 ff.) und Unzucht. So klagt schon Amos (2 8): „neben jedem Altar strecken sie sich auf gepfändete Gewänder und trinken Strafwein[2]) im Tempel ihres Gottes". Nach 4 4 f. ist ihr scheinbarer Eifer für den Kultus in Bethel und Gilgal doch nur mit Schandtaten gepaart. Auch dem Propheten Hosea gilt ihr Opferdienst auf den Höhen in Gemeinschaft der Lustdirnen nicht besser als Götzendienst (4 13 f.), und ihre Opfergaben sind darum vor Jahwe nutzlos (5 6). Wohl haben sie Jahwe zahlreiche Altäre errichtet, aber sie sind ihnen nur ein Anlaß zur Sünde geworden (8 11. 10 1; doch könnte sich letztere Stelle auch auf Altäre und Malsteine des Ba'al beziehen). Ueber Jesajas Polemik gegen den gehäuften und doch völlig nutzlosen Werkdienst (1 11 f.) vgl. oben S. 235). Wohl nahen sie sich Jahwe mit ihrem Munde und ehren ihn mit ihren Lippen; aber ihr Herz ist fern von ihm, und ihre Gottesfurcht nichts als angelerntes Menschengebot (Jes. 29 13. Jer. 12 2). Aehnliche Klagen las-

[1]) Vgl. dazu BDEERDMANS, Melekdienst en vereering van hemellichamen in Israëls assyr. Periode. Leiden 1892.

[2]) D. h. Wein, der an Stelle einer Geldbuße entrichtet wurde.

sen Micha und Jeremia laut werden. Das stärkste Zeugnis für die gründliche Verkehrtheit des Kultus bleibt aber doch die Tatsache, daß sich das greuliche Unwesen der Lustknaben und Lustdirnen (vgl. oben S. 160 f.) im Zusammenhang mit dem Jahwekult (denn so muß man nach Deut. 23 18 f. und 2 Kön. 23 7 urteilen) bis zur Kultusreform des Josia behaupten konnte.

Beide Verirrungen, der Götzendienst wie der verkehrte Jahwekult, fließen aus derselben Quelle: dem gänzlichen Mangel an Erkenntnis des wahren Wesens Jahwes. Nur aus ihm erklärt sich der grobe Undank des Volks gegen seinen Wohltäter und Pfleger von uralten Zeiten her (Jes. 1 3. 5 1 ff.), aus ihm auch das falsche Vertrauen auf Jahwe als den Volksgott, der um seiner eigenen Ehre willen sein Volk und seinen Tempel schließlich doch nicht den Heiden preisgeben könne, vielmehr zuletzt allen ihren Abfall und ihre Sünden übersehen müsse (Jer. 7 10 u. a). Sehr häufig wird dieses falsche Vertrauen auf Jahwe der Verführung durch Lügenpropheten zugeschrieben, die auch dann noch Heil verkündigen, wo den wahrhaften Jahwepropheten bereits alle Schrecken des Gerichts lebhaft vor Augen stehen (Mich. 3 5. 11b. Jer. 5 12. 31. 7 4. 14 14 f. 23 16—18. 27 9 f. und 14 ff. 28 1 ff. 29 8 f. 21—23. 31 f.).

Das falsche Vertrauen auf Jahwe hindert jedoch keineswegs das Mißtrauen gegenüber seiner Macht und Hilfe, das sich in dem eifrigen Trachten nach Selbsthilfe, im Wertlegen auf selbsterwählte, fleischliche Mittel kundgibt. Das ist einer der Hauptpunkte, auf den die Anklagen der Propheten gerichtet sind, mag es sich dabei mehr um das Vertrauen auf eigene Machtmittel, Streitwagen und Krieger, Gold und Schätze handeln (Hos. 10 13b. Jes. 2 7. 22 8 ff. 30 16. Mich. 5 9), oder um Bündnisse bald mit Assur, bald mit Aegypten oder auch mit den Nachbarvölkern zum Schutze gegen Assur (Hos. 5 13. 7 11. 8 9 f. 12 2b. 14 4 — sämtlich auf das nördliche Reich bezüglich, während Jes. 28 15. 29 15 f. 30 1 f. 31 1 f. dem Bündnis Judas mit Aegypten gelten).

Der Mangel an wahrhaftem Glauben und Gottvertrauen, der sich in solchem Tun kundgibt, steigert sich aber schließlich zur offenen Lossagung von Jahwe, ja zur frivolen Verhöhnung seiner Propheten und der von ihnen verkündigten Gottessprüche (Am. 2 12. Hos. 9 7 f. Jes. 1 4. 5. 19. 22 11 ff. 28 9 ff. 30 9 ff. Jer. 6 10. 11 18 ff. 12 6. 15 10. 15. 18 18—23. 20 7 ff.). Besonders durch Mich. 2 6. 11. Jes. 22 12 ff. werden wir lebhaft an die „Sünde wider den heiligen

Geist“ erinnert (Mth. 12 31 f. Hebr. 6 4 ff. 10 26 f.), die niemals vergeben werden kann.

Dem Stande der Gotteserkenntnis und Religiosität entsprechen naturgemäß auch die sittlichen Zustände im Volk, und schier endlos ist die Reihe der Anklagen, die in dieser Beziehung von den Propheten bald gegen die Gesamtheit des Volks, bald gegen einzelne Stände geschleudert werden. Beginnen wir mit den letzteren, so finden wir wenigstens bei Hosea keinen Nachhall mehr von der alten Anschauung (vgl. oben S. 57 f. und 151 ff.), der das Königtum als eine von Jahwe verliehene Segnung galt. Denn zwischen diesen, großenteils durch Empörung oder gar durch Meuchelmord auf den Thron gelangten Königen Israels und dem Königtum im Sinn und Geist der Theokratie besteht kein Band der Gemeinschaft (Hos. 8 4. 13 10 f.) [1]). Jesajas Urteil über Ahas ist wohl in dem Ausspruch 3 12 mit eingeschlossen, und von der Verschuldung Manasses wurde schließlich der Untergang Judas hergeleitet (2 Kön. 23 26 f. 24 2—4). Zahlreich und zum Teil überaus heftig sind die Anklagen gegen die Oberen des Volks (Jes. 3 12 ff. Mich. 3 11. 7 4) als die ungetreuen Hirten (Jer. 23 1 ff.), sowie gegen die Priester (Hos. 4 4 ff. Mich. 3 11. Zeph. 3 4. Jer. 2 8. 5 31. 6 13) und die falschen Propheten (Zeph. 3 4. Jer. 2 8. 6 13. 23 9 ff. 21. 25 ff. 30 ff.). Kein Wunder, daß unter solcher Leitung alle Laster üppig gedeihen. Die Sättigung mit äußeren Gütern erzeugt Hochmut (Am. 6 8. 13. Jer. 13 9. Deut. 8 12 ff.), Ueppigkeit (Am. 6 4 ff.), Hoffahrt, namentlich auch der Weiber (Am. 4 1. Jes. 3 16 ff.), und Unzucht (Am. 2 7b). Vor allem aber ist es wieder die habgierige Vergewaltigung der Armen und Geringen, die Beugung des Rechts gegenüber den Witwen und Waisen (Am. 2 6. 7a. Jes. 5 23. 10 1 ff. Mich. 2 2. 3 1 ff.), die zu schweren Klagen Anlaß gibt. Schließlich sind es aber nicht bloß einzelne Laster und Verbrechen, die dem Volke schuldgegeben werden, sondern eine solche Verkehrung aller sittlichen Begriffe (Jes. 5 20), eine so gründliche und allgemeine Verderbnis, daß eine Steigerung derselben kaum noch möglich scheint. Schon Hosea (4 1 ff.) muß klagen, daß keine Treue, keine Liebe, keine Gotteserkenntnis mehr im Lande sei: sie fluchen und lügen, morden und steh-

[1]) Wenn sich Hos. 9 9. 15 10 9 tatsächlich auf die Einführung des Königtums bezögen, so enthielten diese Stellen (wie 1 Sam. 8 6 ff. 12 12) eine absolute Verwerfung des Königtums; aber diese Deutung ist zum mindesten zweifelhaft.

len und ehebrechen, und Blutschuld reiht sich an Blutschuld. Jes. 3 8 f. weist auf die Schamlosigkeit hin, mit der sie, in frechem Trotz gegen Jahwe, ihre Sünde wie einst die Sodomiter unverholen kundtun. Nicht minder trostlos lautet das Verwerfungsurteil Michas (7 1 ff.; vgl. besonders V. 4: der Beste unter ihnen gleicht einem Stechdorn, der Redlichste unter ihnen ist wie eine Dornenhecke) und Jeremias (5 1 ff. 6 13. 28. 9 1 ff.). Ja, nach ihm ist die Verderbnis so tief eingewurzelt, daß ein Mohr eher seine Haut verwandeln könnte oder ein Panther seine Flecken, als das Volk sein böses Tun (13 23). Trug und Verrat sind so allgemein, daß sie sich auch in die engste Freundschaft und die heiligsten Familienbande eindrängen, so daß es zur Regel geworden ist: des Menschen Feinde sind die eigenen Hausgenossen (Mich. 7 5 f.).

4. Die Stellung der Propheten zu der Verderbnis des Volks.

Zur Literatur: OProcksch, Geschichtsbetrachtung und geschichtl. Ueberlieferung bei den vorexil. Propheten. Leipzig 1902. — PKleinert, Die Propheten Israels in sozialer Beziehung. Leipzig 1905. — FRBennewitz, Inwieweit läßt sich die von Amos vertretene Auffassung von der Sünde auch schon vor ihm nachweisen? Jena 1906. — EKönig, Die alttestamentl. Propheten und die Politik. Theol. Lit. Bl. 27, 51. — Bruston, Jéremie fut-il prophète pour les nations? ZAW 1907, 1. S. 75—78. — WStaerk, Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten. Göttingen 1908. — MaxWiener, Die Anschauungen der Propheten von der Sittlichkeit. (Schriften der Lehranstalt f. die Wissensch. des Judentums, Bd. II, Heft 3/4). Berlin 1909.

Solchen Zuständen gegenüber mußten die Bestrebungen der Propheten naturgemäß in erster Linie darauf gerichtet sein, Buße und Umkehr zu predigen, um doch womöglich noch in der letzten Stunde das Volk vom Verderben zurückzureißen. Und so verhält es sich in der Tat. Die heute vielfach nachgesprochene Behauptung, die Schriftpropheten vor dem Exil hätten *nur* das Gericht verkündigt, ohne jede Milderung, jede Aussicht auf eine wenigstens teilweise Errettung und Wiederherstellung, ist von vornherein psychologisch unverständlich. Ein Prophet, der mit völliger Bestimmtheit die Vernichtung des Staats und *aller* Glieder des Volks erwartete, müßte es für völlig zwecklos erachten, unaufhörlich nur diese Vernichtung zu verkündigen, zumal wenn er damit doch keinen Glauben fände. Es würde ihm nichts näher liegen, als die Masse ihrem Schicksal zu überlassen und mit den Seinen ihre Verstocktheit und den Untergang des Volks zu be-

trauern. Statt dessen finden wir, daß alle diese Propheten einen Feuereifer in der Verkündigung des Wortes Jahwes entfalten, der nur durch den Zweck verständlich wird, den sie dabei doch immer im Auge haben. Es gilt, zu retten, was noch zu retten ist, wenigstens einem Teil der Betörten die Augen zu öffnen und ihn zu dem kleinen Häuflein herüberzuziehen, das von Gott ausersehen ist, das Gericht zu überdauern. So erhalten wir folgende Stufenleiter in der prophetischen Verkündigung: einfache Bußpredigt mit dem Hinweis auf eine noch mögliche Rettung, sodann die Androhung des Gerichts für die gottlose Mehrheit des Volks. Dieses Gericht erscheint mehr und mehr als unabwendbar und zwar als eine totale Vernichtung des Staats und bisherigen Volkstums. Aber bei alledem steht doch immer im Hintergrund der Gedanke, daß es sich für einen Teil des Volks nur um ein Läuterungs-, nicht um ein Vertilgungsgericht handeln werde. Und jenseits der Schrecken des Gerichts winkt eine Zeit der Gnade und des Erbarmens Gottes, eine Zeit der Erneuerung, in der die Reste des Volks wieder der Idee eines Gottesvolkes entsprechen und die Früchte solches Vorzugs genießen werden. Es ist nur natürlich, daß wir diesen verschiedenen Stadien der prophetischen Verkündigung nicht immer vollständig und in der gleichen Reihenfolge begegnen. Besondere Anlässe und die Verschiedenheit der Hörer lassen bald das eine, bald das andere in den Vordergrund treten; ganz aber dürfte keines der genannten Momente wenigstens in den größeren Prophetenschriften fehlen. Dabei ist allerdings zuzugeben, daß das Urteil nicht selten durch unleugbare spätere Zutaten (vergl. darüber oben S. 189 ff.) beträchtlich erschwert ist. Die nachfolgende Uebersicht wird sich auf die Verwertung derjenigen Perikopen beschränken, deren Echtheit von den meisten anerkannt wird, nur daß wir dabei die sogenannte „messianische Weissagung“ einer besonderen Besprechung vorbehalten.

Die oben erwähnte Behauptung, daß den Inhalt der vorexilischen Predigt ausschließlich die endgültige Androhung des Gerichts bilde, hat noch am meisten bei Amos einen Schein des Rechts für sich. In seiner Predigt scheint auch nicht der leiseste Schimmer des Trostes in die schwarze Nacht zu fallen, die er ankündigt. Denn von dem jetzigen Schluß (9 8 ff.) müssen wir notwendig absehen, und der wiederholte Hinweis auf die göttliche Langmut, die sich auf die Fürbitte des Propheten des Uebels

gereuen läßt, in den Gesichten 7 1 ff., hat doch nur den Zweck, auf den Zeitpunkt vorzubereiten, wo die Langmut Gottes ein Ende hat, und nur noch Raum bleibt für die Vollziehung des Gerichts (7 7 ff.). Dem entspricht auch die ganze vorangegangene Verkündigung des Amos. Er schaut das Gericht über das nördliche Reich in Gestalt eines Verheerungszugs auswärtiger Feinde, dem niemand weder durch Stärke, noch durch Schnelligkeit entrinnen kann (2 14 ff. 3 11. 4 2 f. 5 3. 7 9. 9 1 ff.; dabei ist 6 14 ein ziemlich deutlicher Hinweis auf die Assyrer als das feindliche Volk gegeben). Damit steht die Androhung des Exils (5 5. 27. 6 7. 7 11. 17. 9 4) oder auch einer verheerenden Seuche (so wohl 5 16 f. 6 9 f. 8 3. 10) nicht in Widerspruch. Denn Pest und Hungersnot (8 13) stellen sich von selbst ein, wenn das Schwert gewütet hat. Nach alledem scheint es dabei zu verbleiben, daß die Totenklage [1]), die Amos 5 1 über die Jungfrau Israel anhebt, das letzte Wort seiner Prophetie sei, zumal er unmittelbar vorher (4 6 ff.) die völlige Nutzlosigkeit der bisherigen Strafgerichte Gottes aufgezeigt hat. Der Termin aber der Gerichtsvollstreckung ist „der Tag Jahwes". Auf ihn weist der Prophet schon 2 16 hin; eine nähere Besprechung findet er jedoch erst 5 18 ff. Hier erfahren wir, daß die Erwartung des Tages Jahwes den Zuhörern des Propheten bereits geläufig war, nur daß sie offenbar einen ganz anderen Sinn mit dem Worte verbanden als der Prophet selbst. Für sie ist es ein Tag der Rache Jahwes an allen Feinden seines Volks, daher ein Sieges- und Ehrentag für Israel, das ihn von ganzer Seele herbeiwünscht. Auch für Amos ist es ein Tag, an dem sich die Gerechtigkeit Jahwes verherrlicht, aber die Forderungen des Volkes kehren sich — getreu dem 3 2 ausgesprochenen Grundsatz — gegen es selbst. Darum muß der Prophet ein Wehe über die ausrufen, die diesen Schreckenstag herbeiwünschen: „Was soll euch doch der Tag Jahwes? Er ist ja Finsternis, nicht Licht", und ganz vergeblich ist es, ihm entrinnen zu wollen. Indirekte Hinweise auf diesen Gerichtstag Jahwes sowohl über Israel und Juda, wie über die Heidenvölker liegen eigentlich überall da vor, wo eine prophetische Ankündigung eingeführt wird mit der Formel „an jenem Tage". Ausdrückliche Hinweise aber finden sich noch Jes. 2 12 ff. in der grandiosen Aufzählung aller

[1]) Auch der Rhythmus der beiden Stichen in V. 1 ist der des sogen. *qînāh*- oder Klageliedverses mit je einem längeren ersten und einem kürzeren zweiten Glied.

der Dinge, die dem Tag zum Opfer fallen werden, den Jahwe in Bereitschaft hält, damit alles Stolze und Hohe erniedrigt werde, damit „der Menschen Stolz gebeugt und der Männer Hochmut gedemütigt werde und Jahwe allein an jenem Tag erhaben sei". Zeph. 1 7 ff. endlich wird der nahe bevorstehende Tag Jahwes unter dem Bilde eines großen Opferfestes geschildert, das Jahwe selbst zugerichtet und zu dem er die von ihm Geladenen (das sind wie Jes. 13 3 die zur Vollstreckung seines Zorns berufenen Heiden) geweiht hat. Ihrem Ansturm fällt Jerusalem zum Opfer und so wird (V. 15) „jener Tag ein Tag des Grimms, ein Tag der Angst und Drangsal, ein Tag der Wüstenei und Verwüstung, ein Tag der Finsternis und Dunkelheit, ein Tag des Gewölks und der Wolkennacht" sein.

Kehren wir nach dieser Abschweifung noch einmal zu Amos zurück, so ist doch bei seinen scheinbar bedingungslosen Androhungen des Gerichts noch immer ein Doppeltes zu erwägen. Erstlich gelten diese Drohungen, wenn wir von der offenbaren Glosse 2 4 f. absehen, ausschließlich dem nördlichen Reich und haben sich an ihm so gut wie buchstäblich erfüllt. Dabei bestand jedoch das „Volk Gottes" in Juda noch immer fort als Erbe der geschichtlichen Erinnerungen und als Träger der Hoffnungen auf eine bessere Zukunft. Zweitens: es ist nicht einmal zutreffend, daß der Gedanke an die Möglichkeit einer rechtzeitigen Buße und damit einer Errettung Israels bei Amos vollständig fehle. Oder lesen wir nicht 5 4 die Mahnung: „Suchet mich, damit ihr am Leben bleibt!" Und V. 14 f.: „Trachtet nach dem Guten und nicht nach dem Bösen, damit ihr am Leben bleibt! Dann erst würde Jahwe, der Gott der Heerscharen mit euch sein, wie ihr gesagt habt. Hasset das Böse und liebt das Gute; richtet das Recht im Tore auf! Vielleicht wird sich Jahwe, der Gott der Heerscharen, eines Restes Josephs erbarmen". Diese letzten Worte legen die Frage nahe, ob nicht doch vielleicht in dem ursprünglichen Schluß des Amosbuchs einige tröstliche Ausblicke für einen Ueberrest des nördlichen Reiches enthalten waren — ohne daß damit dem Verwerfungsurteil über die Masse des Volks ein Abbruch geschah.

Amos war auf Geheiß Jahwes aus Juda nach Bethel hinübergegangen und nach Ausrichtung der göttlichen Botschaft wieder in seine Heimat zurückgekehrt. Hosea aber war ein Bürger des nördlichen Reiches und mußte darum an dem göttlichen Ver-

werfungsurteil über dieses einen ganz anderen persönlichen Anteil nehmen, als der Hirt von Thekoa. In der Tat tritt uns auf jedem Blatt bei Hosea das tragische Schicksal eines Mannes entgegen, der von Gott ausersehen ist, dem eigenen Volk und Heimatland das wohlverdiente und unabwendbare letzte Schicksal zu verkündigen, und der doch bei aller Beugung unter das gerechte Urteil Gottes von einem brennenden Schmerz über den Untergang eben dieses Volkes und Landes erfüllt ist. Die Möglichkeit einer Selbstbesinnung und Umkehr des Volkes vor dem Gericht wird auch von ihm nicht ganz abgewiesen, wenn er 10 12 mahnt: „Säet aus in Gerechtigkeit, so werdet ihr nach dem Maße der Liebe ernten. Pflügt euch einen Neubruch, da es an der Zeit ist, Jahwe zu suchen, damit er komme und euch Gerechtigkeit lehre". Noch ausdrücklicher wird dieselbe Mahnung 14 2 ff. ausgesprochen und zugleich dem Volk ein Sündenbekenntnis in den Mund gelegt, das sofort auch (V. 5 ff.) die göttliche Zusage einer vollständigen Wiederherstellung nach sich zieht. Aber gerade daraus ergibt sich, daß das Gericht selbst schon vollzogen ist, daß also hier ein Späterer redet, der nach dem Zorn wiederum die Zeit des Erbarmens gekommen glaubt. Hosea selbst schaute den Ausbruch des göttlichen Zornes erst in der Zukunft. Wie Amos denkt er ihn durch einen feindlichen Ueberfall herbeigeführt (1 5. 5 8), der das Land zur Wüste macht (5 9. 10 8; auch 2 11 ff. ist sicher so zu deuten), während das Volk nach Aegypten und Assyrien ins Exil wandern muß (8 13. 9 3. 6. 11 5). Aber so gewiß das alles kommen muß, da die Schuld Ephraims wohl verwahrt und zu künftiger Ahndung bei Gott geborgen ist (13 12), so ist es schließlich doch nur ein Läuterungs-, nicht ein Vertilgungsgericht, das Gott mit ihm vorhat. Denn er ist „Gott und nicht ein Mensch", daß er sich vom Jähzorn könnte fortreißen lassen, Ephraim gänzlich zu verderben (11 9). Vielmehr wird er, wie Hosea bereits in anderem Zusammenhang (2 16 f.) ausgeführt hat, durch die Verwüstung des Landes und die Verbannung des Volks einen heilsamen Umschwung herbeiführen: „das Tal der Trübsal wird ihm zu einer Pforte der Hoffnung, daß es dort [im Exil] wieder willfährig wird, wie in der Zeit seiner Jugend, beim Auszug aus Aegypten". Dann werden (2 18 ff.) die Namen der Ba'ale aus seinem Munde verschwinden, alles was schädigen kann, wird hinweggetilgt; das alte innige Verhältnis zu Jahwe kehrt wieder auf der Grundlage von Recht und

Gerechtigkeit, Güte und Liebe, und auch die äußeren Segnungen an Getreide, Most und Oel bleiben nicht aus.

Gegen die Herkunft dieser ganzen Perikope (2 16 ff.) von Hosea sind neuerdings[1]) starke Bedenken erhoben worden. Man hat in ihr eine der späten Zutaten erblicken wollen, durch die für spätere Geschlechter (und zwar vor allem in Juda) die Trostlosigkeit der erbarmungslosen Gerichtsandrohung gemildert werden sollte. Bei dieser Annahme muß man freilich (mit Marti) noch einen Schritt weiter gehen und auch c. 3 für eine spätere Zutat erklären. Denn so lange man in dem Weibe 3 1 die von Hosea trotz ihrer Untreue wieder aufgenommene Gomer bat Diblajim erblickt — was uns noch immer als das einzig Natürliche erscheint — so gibt uns das Verhalten des Propheten ganz ausdrücklich die Lehre, daß eben dieses Weib ein Spiegelbild des Volkes ist, das trotz alles Undanks und aller Untreue dennoch der erbarmenden und verzeihenden Liebe Jahwes nicht verlustig gehen soll.

Einen starken Schein hat die Behauptung, daß die Predigt der vorexilischen Propheten nichts als Gerichtsdrohung gewesen sei, auch bei Jesaja für sich. Wird ihm doch bei seiner Berufung (6 9 ff.) der göttliche Auftrag, das Volk durch seine Predigt in die äußerste Verstockung hineinzutreiben, damit ihm jede Einsicht und Buße, damit aber auch jede Errettung unmöglich gemacht werde. Aber auch hier werden wir sagen müssen, daß die ganz buchstäbliche Deutung dieses Gottesspruchs psychologisch undenkbar wäre, und daß sie mit der tatsächlichen Wirksamkeit Jesajas nicht zu vereinigen ist. Allerdings war die Masse des Volks unrettbar dem Gericht verfallen; von dieser erschütternden Ueberzeugung ist der Prophet auf das tiefste erfüllt. Aber dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß sich ein Häuflein Getreuer um den Propheten schart, das im Gericht unter dem Schutz seines Gottes bestehen bleiben soll. Es sind dies die „Jünger", in denen (oder mit deren Hilfe) die von Ahas und der Masse des Volks verworfene Gottesoffenbarung versiegelt werden soll; auch die „Söhne" 8 18 sind vielleicht nicht von leiblichen Söhnen, sondern von eben diesen Jüngern zu verstehen. Jedenfalls aber hat der Prophet einen leiblichen Sohn *še'ār jāšûb*, d. i. „ein Rest wird sich bekehren" genannt und auch dadurch seiner Hoffnung

[1]) Vgl. besonders Marti, Dodekapropheton (Tüb. 1903), S. 27 ff.

Ausdruck gegeben, daß das Gericht nicht eine Vertilgung aller bedeute[1]). Und wenn Jesaja 1 16 f. nach dem abfälligen Urteil über den Wert ihrer Opfer mahnt: „Wascht, reinigt euch! Schafft mir eure bösen Taten aus den Augen! Lernet Gutes tun, trachtet nach Recht! Bringt die Gewalttätigen auf den rechten Weg! Verschafft der Waise ihr Recht, führt die Sache der Witwe!“ — so hält er es sicher nicht für ausgeschlossen, daß sich wenigstens einige der Hörer seine Worte zu Herzen nehmen. Ohnedies hätte es keinen Sinn, daß er gleich darauf (V. 18 ff.) die Möglichkeit einer vollen Sündenvergebung ausspricht und dem Volke die Wahl läßt zwischen Gehorsam und Segen auf der einen Seite, Widerspenstigkeit und Vertilgung durch das Schwert auf der andern Seite. Selbst einem Ahas gilt der Zuruf (7 9): „wenn ihr nicht vertraut, werdet ihr nicht Bestand haben!“, worin doch zugleich liegt: „wer da vertraut, wird nicht zu schanden werden!“ (28 16). Nach alledem ist das Gericht eben doch ein Läuterungsgericht, ein Schmelzungsprozeß, bei dem Jahwe selbst (1 25 ff.) alles unedle Metall herausschmelzt, so daß nur das lautere Silber („Richter wie dereinst und Regenten wie zu Anfang“) zurückbleibt, während „über die Empörer und die Sünder insgesamt Zerschmetterung kommt; die Jahwe verlassen, müssen zugrunde gehen“.

Wie seine Vorgänger denkt auch Jesaja das Gericht durch einen verheerenden Einfall der damaligen Weltmächte, Assurs (5 26 ff.) und Aegyptens (doch ist von letzterem nur 7 18, neben Assur, die Rede) herbeigeführt. Eine totale Verwüstung und Verödung des Landes ist die Folge (5 5 f. 10. 6 11 f. 7 18 ff. 8 6 ff. 21 f.). Die Männer fallen bis auf wenige im Kampfe, so daß sich sieben Weiber einem Manne aufdrängen, um nur der Schmach der Ledigkeit zu entgehen (3 25. 4 1; vergl. auch 5 24 f.). Fraglich ist, in welchem Umfang sich Jesaja die Exilierung der Bewohner gedacht hat. Wie dem nördlichen Reiche (17 4 ff.), so scheint auch Juda nach 5 13. 6 12 f. 10 4. 30 13 f. 17 eine fast völlige Aufreibung des Volkes durch Schwert und Exilierung bevorzustehen: soll doch nach 6 13 das Zehntel, das zuerst dem Gericht entrinnt, nochmals gesichtet werden. Dagegen wird 3 1 ff. nur die Deportation aller Leiter des Volks (wie V. 24 die Wegführung der vornehmen Frauen in die Sklaverei) in Aussicht genommen; unter

[1]) Ueber den „heiligen Samen“ 6 13 s. unten S. 269.

den Zurückbleibenden greift eine wüste Anarchie, ein Krieg aller gegen alle Platz. Die Herrscherwürde ist dermaßen feil geworden, daß sie überhaupt niemand mehr begehrt. Man kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß der Prophet hier im Geiste die Zustände schaut, wie sie nach der ersten Deportation durch die Chaldäer 597 zum guten Teile tatsächlich in Juda eintraten.

Noch bleibt uns jedoch die Frage zu beantworten: hat Jesaja allezeit an diesen trostlosen Erwartungen festgehalten, oder spricht nicht vieles dafür, daß alle die erwähnten Drohungen nur seiner ersten Periode (etwa bis zum Tode des Ahas) angehören, daß er aber unter dem gerechten Regiment des frommen Hiskia umgestimmt ward — so daß er zwar noch immer ein Läuterungsgericht durch den Einfall der Assyrer, zugleich aber eine Errettung der Stadt und des Staates im Moment der höchsten Gefahr annahm? Voraussetzung wäre dabei gewesen, daß mit den schweren Leiden und den Folgen des Kriegs dem berechtigten Zorne Jahwes Genüge geleistet sein werde, so daß er sich nun wiederum seines Volkes erbarmen könne, ehe es zum Aeußersten kommen würde (10 24 f.).

Die Möglichkeit eines solchen Umschwungs kann nicht von vornherein in Abrede gestellt werden. Der Gedanke, daß Assur in seinem alles übersteigenden Hochmut den göttlichen Auftrag weit überschritten hat und nicht bloß auf Züchtigung, sondern auf Vernichtung Judas bedacht ist, tritt bei Jesaja und zwar, wie es scheint, schon ziemlich früh in solcher Stärke auf, daß er sich notwendig mit der Androhung einer gründlichen Züchtigung Assurs verbindet. Nur die ärgste Hyperkritik kann Stellen wie Jes. 10 16 ff. 25 ff. 33 f. 14 24 ff. 17 12 ff. 18 5 f. dem Jesaja absprechen. Sobald man dies anerkennt, unterliegt auch das Orakel 37 22–29 keinem Bedenken, und die Prophetie Jesajas hat dann bei der Vernichtung des Heeres Sanheribs (37 36 f.) einen Triumph gefeiert, wie er glänzender nicht gedacht werden konnte. Es bewahrheitete sich da, was Jesaja in dem Hinweis auf das wechselnde Tun des Landmanns (28 24 ff.) als ein Spiegelbild des Verfahrens der göttlichen Weisheit so nachdrücklich betont hat: das Tun Gottes gleicht nicht dem Walten eines blinden Verhängnisses, sondern paßt sich weise den wechselnden Umständen an: auf Zeiten schwerer Züchtigung folgen Zeiten des Erbarmens und der Verschonung. Auch darin liegt kein Widerspruch, daß Jesaja beim Herannahen der assyrischen Ge-

fahr nach dem Tode Sargons (705) nicht nur den eigenmächtigen Abfall Hiskias und die fleischlichen Maßregeln zur Abwehr, namentlich das Bündnis mit Aegypten (29 15. 30 1 ff. 31 1 ff.), nachdrücklich verdammt, sondern auch die Nutzlosigkeit solches Beginnens (30 3. 31 2 f.), die Belagerung und schwere Aengstigung der Stadt (29 1 ff.) sowie die Verheerung des Landes (32 9—13) voraussagt. Denn das unausbleibliche Gericht über die fleischlich Sicheren und Gottlosen (28 13 f. 17 ff.) schließt doch die Rettung der Bußfertigen und Demütigen (10 24 f.), wenn auch erst nach einer Zeit schwerer Drangsal, nicht aus. Immerhin muß doch gefragt werden, ob Jesaja damit alle die früheren Drohungen eines tiefeingreifenden Strafgerichts, vor allem die Exilierung fast des gesamten Volks für hinfällig erklären wollte. Angesichts von Aussprüchen wie 6 11 f. (bei seiner Berufung zum Propheten!) muß man einen solchen Umschwung seiner Zukunftserwartungen für unmöglich erklären. Die ursprünglichen, schonungslosen Drohungen der ersten Zeit mögen ihm selbst in der Erregung der Sanheribinvasion in den Hintergrund getreten sein; aber darum ist er sicher nicht in der Ueberzeugung irre geworden, daß die Ereignisse von 701 nur eine Episode in dem Gesamtratschluß Jahwes, einen Aufschub des endgültigen Gerichtes bedeuteten. Und wenn das Orakel 22 1 ff. in die Zeit nach dem Abzug der Assyrer fallen sollte, so wäre der Prophet nur zu bald zu der einstigen überaus düsteren Auffassung der Zukunft zurückgekehrt. Welche Hoffnungen er trotzdem auf eine Wiederherstellung nach dem Gericht setzte, wird an einer anderen Stelle zu erörtern sein.

Ob für Micha, den Zeitgenossen Jesajas, die Androhung der totalen Zerstörung nicht bloß Samarias (1 6 f.), sondern auch Jerusalems (3 12) das letzte Wort der Weissagung gewesen ist, hängt von der Frage ab, wieviel in c. 4 ff. von Micha selbst herstammt. Keinesfalls gilt dies von Stellen wie 4 11 ff., die eine plötzliche Errettung des belagerten Jerusalem erwarten. Wohl aber ließe sich mit 3 12 die Androhung des Exils nebst dem Hinweis auf die dann erfolgende Rettung in 4 9. 10. 14 sowie 6 13 ff. vereinigen. Ueber 5 1 ff. s. unten S. 267 f.

Die größte Mannigfaltigkeit tritt uns, wie zu erwarten, in den Zukunftsweissagungen Jeremias entgegen. Er hat nicht nur die Zeiten des Niedergangs, sondern auch die des Untergangs mit allen seinen Schrecken erlebt, ist Zeuge gewesen des Hin-

undherschwankens zwischen Furcht und Hoffnung, zwischen kleingläubiger Verzweiflung und wahnsinniger Verblendung, und zwar ein Zeuge, dessen persönliche Schicksale auf das engste mit alledem verflochten waren. Daß auch bei ihm die Gerichtsdrohung im Vordergrund steht, ist nach Lage der Sache nur natürlich. Schwert, Hunger und Pest sind die Mittel, durch die Jahwe das Volk aufreiben will (14 12. 18. 24 10. 29 18 und sehr oft); der Einfall der Chaldäer bringt sie ins Land. Die totale Zerstörung der Stadt (9 10), die Wegführung aller Bewohner Judas (9 15. 13 19. 14 18b. 16 13. 17 4) — nach 25 11 für 70 Jahre — schaut der Prophet im Geiste; dazu auch — und dies ist ein neues Moment der Weissagung — den endlosen Spott und Hohn der Heiden über das von seinem Gott verlassene Volk (18 16. 19 8. 25 9. 18. 26 6. 29 18).

Aber trotz alledem lehrt Jeremia 18 3 ff. sein Volk, daß weder die Drohungen, noch die Verheißungen Gottes ein decretum absolutum bedeuten [1]). Sondern wie der Töpfer das mißratene Gefäß ganz nach Belieben umgestalten kann, so kann Gott je nach dem Verhalten eines Volkes seine Drohungen und Verheißungen in ihr Gegenteil verwandeln. So erscheinen auch Jeremia die Ermahnungen zur Buße wenigstens eine Zeitlang nicht schlechthin hoffnungslos. Auf das Geheiß Jahwes verkündigt er (7 1 ff. und ganz ähnlich 26 2 f.) in einem Tor des Tempels den Eintretenden die Bedingungen, unter denen sie dauernd im Lande bleiben können. Aber je länger, je mehr wird es dem Propheten zur unumstößlichen Gewißheit, daß an der grauenhaften Selbstverstockung des Volks alle Bußmahnungen wirkungslos abprallen, wie schon in früheren Zeiten alle Züchtigungen Jahwes wirkungslos blieben (5 3). Das Gericht ist eine schlechthin unwiderrufliche Notwendigkeit. Dieser Erkenntnis gibt Jeremia in verschiedener Weise kräftigen Ausdruck. So durch die symbolische Handlung der Zerschmetterung eines irdenen Kruges vor den Augen der Vornehmsten des Volks (19 1 ff.) und nicht minder durch die wiederholte Verkündigung, daß ihm jede Fürbitte für das Volk als gänzlich nutzlos von Gott verboten sei (7 16. 11 14. 14 11). Ja wenn auch Mose und Samuel — die gewaltigen Beter und Erretter des Volks — vor Gott hintreten würden, so bliebe es doch bei der Verwerfung des Volks (15 1).

[1]) Vgl. hierzu das oben S. 201 f. Ausgeführte.

Das stärkste Zeugnis aber für die felsenfeste Gewißheit des Propheten in betreff des göttlichen Ratschlusses liegt 37 3 ff. vor. Als die Chaldäer durch den Anmarsch des Pharao Hophra genötigt waren, die Belagerung Jerusalems vorübergehend aufzuheben, geriet ganz Juda in einen Freudentaumel und träumte sich schon von aller Not und Gefahr befreit. Jeremia allein ließ sich keinen Augenblick irre machen, sondern verkündigte dem König Zedekia auf seine Anfrage: „Selbst wenn ihr das ganze Heer der Chaldäer schlagen würdet, und es blieben nur einige Schwerverwundete von ihm übrig, so würden sie sich doch ein jeder in seinem Zelte aufraffen und diese Stadt niederbrennen!“

Der Verlauf der Ereignisse gab dem Propheten Recht; alle seine Drohungen gingen durch die Greuel der langen Belagerung, die entsetzliche Hungersnot und das Schwert der Feinde in Erfüllung. Aber alle diese Gerichte sind nicht das Letzte in den Wegen Gottes mit Israel. Jeremia sieht im Geiste auch schon die Zeit, da Jahwe die Versprengten aus allen Ländern sammeln und auf den heiligen Boden zurückführen wird, damit sie dort unter treuen Hirten wohnen und fortan nicht mehr sich zu fürchten und zu erschrecken brauchen (Jer. 23 7 f. 30 3. 18 ff. 32 37 ff.). Und wenn so die Wunden Judas geheilt werden (30 17), so fallen seine Plünderer und Peiniger der Plünderung und Exilierung anheim (V. 16). Die Wiederbegnadigung erstreckt sich aber auf alle Geschlechter Israels, also auch auf die Exulanten des nördlichen Reichs: 31 1 ff. (vgl. besonders V. 5. 9. 18 ff. 27). In betreff der Judäer wird unterschieden zwischen den bereits 597 Hinweggeführten und den mit Zedekia im Lande Zurückgebliebenen (24 1 ff.). Die ersteren gleichen den guten Feigen, die Jeremia in einer Vision erblickt hat; ihnen gelten alle die tröstlichen Verheißungen der Zurückführung und Wiedereinpflanzung (V. 5 ff.), während die anderen, die den schlechten Feigen der Vision entsprechen, dem Schwert, dem Hunger und der Pest und dazu dem grimmigen Hohn aller Völker der Erde zum Opfer fallen sollen.

5. Die sogenannte messianische Weissagung.

Zur Literatur (Aeltere Literatur s. u. S. 263, Anm. 1): ChrDiekmann, Die erste Weissagung vom Davidssohn. Leipzig 1903. — WMöller, Die messianische Erwartung der vorexil. Propheten. Gütersloh 1906. — BBaentsch, Prophetie und Weissagung. Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1908. 4. Heft, S. 447—485. — AdSchulte, Die messianischen Weissagungen

des A. T. nebst dessen Typen übs. und kurz erkl. (Wissensch. Handbibl. I. Reihe. Theol. Lehrb. XXX.) Paderborn 1908. — ESELLIN, Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung (Bibl. Zeit- und Streitfragen V, 2/3), Groß-Lichterfelde 1909.

Dem Wortlaute nach handelt es sich hierbei eigentlich nur um solche Zukunftsreden, die den Messias, den Gesalbten[1]), d. i. den König aus dem Hause Davids, der nach dem Läuterungsgericht als ein idealer Herrscher über das erneuerte Volk gebieten wird, zum Gegenstande haben. Man hat sich indes lang gewöhnt, auch von „messianischen Weissagungen" im weiteren Sinne zu reden, d. h. solchen, die sich mit den Zuständen der durch den Messias herbeigeführten „messianischen Zeit" befassen. Man rechnet aber dazu auch Weissagungen, die der Person des Messias gar nicht gedenken, ja bei denen sogar zweifelhaft ist, ob sie einen solchen erwarten. Wir gedenken im folgenden auch diese messianischen Weissagungen im weiteren Sinn zu berücksichtigen. Doch bedarf es hierbei noch einer Einschränkung. Nicht jede Erwartung einer Restitution nach dem Läuterungsgericht (wie z. B. Jes. 1 26. Deut. 30 3 ff.) kann ohne weiteres schon eine messianische Weissagung heißen[2]). Vielmehr gehört zum Wesen einer solchen, daß der Umschwung durch ein außerordentliches (meist auch von gewaltigen Naturereignissen begleitetes) Eingrei-

[1]) Vgl. über die Geschichte und Bedeutung der Salbung von Personen oben S. 151 ff. Der uns geläufige Name „Messias" entstammt bekanntlich dem neutestamentlichen Μεσσίας oder Μεσίας (so nur Joh. 1 41 und 4 25, sonst wie in den LXX ὁ Χριστός — so meist in den Evangelien — oder Χριστός — so meist bei Paulus) — dieses aber nicht dem hebr. *māšiaḥ*, sondern der aramäischen Form *mᵉšîḥā'* (status emphaticus mit der Determinationsendung *ā'*, die dem hebräischen Artikel entspricht, also = ὁ Χριστός). Die Schreibung Μεσσίας entspricht Analogieen wie Γεσσουρ = גְּשׁוּר, Ἰεσσηγα = יִשְׁעָה, und rechtfertigt nicht die Behauptung de Lagardes (Bildung der Nomina, Gött. 1889, S. 93 ff.), daß Μεσσίας nur auf מְשִׁיחַ = arab. m i s s î ḥ. d. i. „oft salbend" zurückgehen könne.

[2]) Ebensowenig gehört natürlich jede Bedrohung der Israel feindlichen Völker ohne weiteres in den Bereich der messianischen Weissagung. Solche Drohungen können einfach aus dem allgemeinen Glauben an das gerechte Walten Jahwes als des Weltherrschers fließen (so Am. 1 3 ff.) oder aus dem speziellen Glauben an die Gerechtigkeit des Gottes Israels, der den übermäßigen Hochmut der von ihm als Zuchtrute verwendeten Weltmacht straft; so Jesajas Drohungen gegen Assur (vgl. oben S. 219), Nahums gegen Nineve, Habakuks (2 4 ff.) gegen die Chaldäer. Anders steht es natürlich da, wo die Bedrohung im Zusammenhang steht mit dem Hinweis auf den persönlichen Messias oder andere zweifellose Merkmale messianischer Weissagung.

fen Jahwes herbeigeführt wird, und nicht minder, daß die neugeschaffenen Zustände nicht bloß eine Kopie der einst schon vom Volke erlebten (etwa der davidisch-salomonischen Zeit) darstellen, sondern in irgendwelcher Weise eine Steigerung der erfahrungsgemäßen staatlichen und religiösen Zustände, kurz ein Außerordentliches bieten. Abgesehen von gewissen Grundzügen herrscht in den betreffenden Schilderungen eine sehr große Mannigfaltigkeit, und nicht selten muß überdies gefragt werden, was von dem Propheten buchstäblich gemeint und was lediglich auf Rechnung der dichterischen Ausgestaltung, ja der dichterischen Hyperbel zu setzen ist [1]).

[1]) Bei der außerordentlichen Wichtigkeit, die schon in der alten Kirche den (möglichst magisch gefaßten) Prädiktionen des A. Testaments über Christi Person und Werk beigemessen wurde, ist die Literatur über diesen Gegenstand von jeher äußerst umfänglich gewesen. Wir beschränken uns auf die Werke, die entweder die Erkenntnis der Sache wirklich gefördert oder doch auf das Urteil über die „messianischen Weissagungen" kürzere oder längere Zeit stärker eingewirkt haben. Die Titel sind in drei Kategorieen chronologisch geordnet; an die betreffenden Abschnitte der „biblischen Theologieen" und die Artikel der Bibelwörterbücher sei außerdem erinnert.

I. Auf dem Standpunkt der mechanischen Inspirationstheorie oder doch unter spezifisch dogmatischen Gesichtspunkten stehen: EWHengstenberg, Christologie des A. Test. und Kommentar über die messianischen Weissagungen der Propheten. Berlin 1829—35. 2. Aufl. 1854—57. 3 Teile. Nach H. verkündigen die Propheten durchweg in ekstatischem Zustand, vielfach ohne eigenes Verständnis von Inhalt und Tragweite ihrer Worte, kraft göttlicher Inspiration die gesamte Christologie der orthodoxen Dogmatik voraus. — JohChrvonHofmann, Weissagung und Erfüllung im A. und N. Test. Nördlingen 1841—44. 2 Teile (versucht den Nachweis, daß die Zeit der Erfüllung und alle Einzelheiten der Erfüllung bereits vorgezeichnet sind in den Tatsachen der alttestamentlichen Heilsgeschichte; das Wort der Weissagung tritt den Tatsachen mehr nur ergänzend und bestätigend zur Seite. Die in den Tatsachen liegenden Typen auf Christum werden durch eine äußerst künstliche Exegese mit Verzicht auf alle Literarkritik gewonnen). —

II. Von wissenschaftlichem, aber kritisch konservativem Standpunkt: CvOrelli, Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches in ihrer geschichtlichen Entwickelung dargestellt. Wien 1882 (englisch 1885). Der Verfasser bietet zahlreiche Uebersetzungsproben und einen Kommentar zu den einschlägigen Stellen. Beides gilt auch von ChABriggs, Messianic Prophecy. New York 1886. — Franz Delitzsch, Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge. Leipzig 1890 (englisch 1891). —

III. Auf einem freien kritischen Standpunkt stehen: FerdHitzig, Vorlesungen über die biblische Theologie und [in einem selbständigen

Eine Hauptschwierigkeit bilden dabei die literarkritischen Fragen. Die Authentizität der persönlich messianischen Weissagungen, speziell der jesajanischen, ist neuerdings von HACKMANN (s. u.), CHEYNE u. a. stark erschüttert worden, und wenn auch noch nicht bei allen Perikopen das letzte Wort gesprochen sein dürfte, so bleibt doch kaum eine, die nicht ernstlichen Bedenken unterliegt, sei es in betreff des Inhalts oder des Sprachgebrauchs. Wir vermögen daher nur mit Vorbehalt die Besprechung der eigentlich messianischen Weissagungen mit Jes. 7 14 zu beginnen.

Nach der jetzt herrschenden Meinung fällt allerdings diese sogen. Immanuel-Weissagung für unsere Darlegung ganz außer Betracht. Der Prophet wolle, so behauptet man, nichts weiter sagen, als: irgendwelcher, binnen kurzem geborner Knabe, werde von seiner Mutter „Gott mit uns" genannt werden können im Hinblick auf die bald darnach erfolgende Errettung von den gegenwärtig drohenden Feinden. Das „Zeichen", das Ahas verschmäht hatte und das nun der Prophet im Namen seines Gottes ankündigt, bestehe lediglich in dem Namen „Immanuel"; die Person des jungen Weibes (*'almāh*) sowie des Knaben sei dabei ganz

2. Teil] die messianischen Weissagungen des A. Test., herausgegeben von KNEUCKER, Karlsruhe 1880. — EDRIEHM, Die messianische Weissagung. Gotha 1875. 2 A. 1885 (englisch 1891). — VHSTANTON, The Jewisch and the Christian Messiah. Edinburgh 1886 (vertritt mit Erfolg die These, daß die jüdische Messiaserwartung noch nicht den vollen Inhalt der christlichen Messiasidee gehabt habe; die letztere beruhe auf höheren Erkenntnissen von dem Wesen und Beruf des Messias). — HHACKMANN, Die Zukunftserwartung des Jesaja. Gött. 1893. — PVOLZ, Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias. Göttingen 1897 (sucht mit oft sehr kühner Literarkritik zu beweisen, daß die Messiasidee dem Wesen des vorexilischen Prophetismus fremd sei und zuerst bei Hesekiel auftauche, aber dort nicht als aus dem Geiste der vorexilischen Prophetie, die vorzugsweise Straf- und Bußpredigt war, entsprungen, sondern als eine Konzession Hesekiels an die nationalpartikularistischen Triebe der jüdischen Volksseele, im Widerspruch mit seiner sonstigen prophetischen Anschauung). — HHÜHN, Die messianischen Weissagungen des israelitischen und jüdischen Volks bis zu den Targumen. Freiburg i. B. Teil I 1898, eine knappe, aber sehr geschickte Behandlung des Gegenstands: Teil II, Tübingen 1900, bespricht die alttestamentlichen Zitate und Reminiszenzen im Neuen Testament). — GNOWACK, Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyrischen Zeit. Tüb. 1902. — ABDAVIDSON, Old Test. Prophecy (ed. by J. A. Paterson). Edinb. 1903.

gleichgültig. Es will uns jedoch scheinen, als ob diese Deutung allzurasch über zwei schwere Bedenken hinweggehe. Erstens: kann das von Jesaja mit solcher Feierlichkeit angekündigte Bestätigungszeichen wirklich nur darin bestehen, daß man die Rettung Judas durch die Benennung irgend eines Knaben konstatiert? kommt die Logik dieser prophetischen Verkündigung nicht darauf hinaus: die Rettung wird so gewiß eintreten, als sie eintreten wird? Und sodann: kann man sich 8 8 bei der Erklärung beruhigen, daß sich „dein Land, o Immanuel!“ auf die Heimat jenes beliebigen, lediglich fingierten Knaben beziehen soll, den man so benennen konnte?

Wenn man darnach noch heute die uralte messianische Deutung von Jes. 7 14 ernsthaft zu erwägen hat, so muß man sich dabei allerdings zu mehreren Zugeständnissen bequemen. Erstens, daß der Prophet das Erscheinen des Messias nicht bloß innerhalb der Periode der assyrischen Weltherrschaft, sondern in nächster Nähe erwartet und sich somit in diesem Punkte getäuscht hätte. Zweitens, daß seine Ankündigung des Immanuel als des Messias und Retters nur unter der Voraussetzung begreiflich wird, daß er die Bekanntschaft seiner Hörer mit dem Theologumen vom Messias mit völliger Sicherheit voraussetzen konnte. Denn ohne dies hätte er sich so dunkel und rätselhaft ausgedrückt, daß ihn schwerlich jemand hätte verstehen können. Nun ist ja denkbar, daß sich ein alter Gottesspruch von der ewigen Dauer der davidischen Dynastie, wie er zweifellos der jetzigen Ueberarbeitung von 2 Sam. 7 (vergl. besonders V. 14) zugrunde liegt, in der Volksmeinung bereits zu der Erwartung eines idealen Herrschers aus Davids Geschlecht verdichtet hatte und daß sich diese Erwartung immer dann kräftiger regte, wenn sich das Volk von irgend einer schweren Gefahr bedroht sah. Der Prophet konnte dann ohne weiteres auf das Verständnis seiner Hörer rechnen, wenn er an jene Erwartung auch nur anspielte. Durch all dies wird freilich die Frage nicht beantwortet: warum kommt der Prophet später niemals auf dieses Theologumen vom Messias zurück, auch da, wo dies (wie in der schwersten Bedrängnis durch Assur 701) überaus nahe gelegen hätte? Soll man annehmen, daß er später von seiner Messiaserwartung zurückgekommen sei und Jahwe allein alle Funktionen des Messias zugeschrieben habe, oder gar, daß in betreff seiner Zukunftserwartungen nicht zwei, sondern drei oder gar vier Peri-

oden[1]) zu unterscheiden seien? Einer solcher Annahme widerspricht alles, was wir von der Persönlichkeit eines Jesaja wirklich wissen können. Um so schwerer fällt dann freilich ins Gewicht, daß er nach 8 8. 10 niemals auf den Immanuel zurückkommt.

Dieselbe Schwierigkeit erhebt sich natürlich für die Beurteilung der beiden großen zweifellos messianischen Weissagungen 9 1—6 und 11 1—9 (der sekundäre Charakter von 11 10 ff. ist jetzt wohl allgemein anerkannt). Gegen Jesaja spräche weder, daß 9 1 die Zustände des Exils, 11 1 der bis auf einen bloßen Wurzelstock reduzierte Stamm Davids vorausgesetzt zu sein scheinen. Denn es läge durchaus im Bereich der wahren Jahweprophetie, daß Jesaja vom Geiste Gottes in eben jene künftigen Zustände versetzt würde; solches würde der Anknüpfung an die Gegenwart durchaus nicht ermangeln. Auch die weiteren Züge der Weissagung in 9 1 ff., die Hoffnung auf einen gewaltigen Sieg, durch den Jahwe das Joch der Feinde zerbricht (V. 3), die Verbrennung aller Kriegsgeräte (V. 4), die gerechte und friedvolle Herrschaft des Davididen (denn an einen solchen ist sicher gedacht) über das im alten Umfang wiederhergestellte Königreich Davids — das alles sind Erwartungen, die ein Jesaja sehr wohl gehegt haben könnte. Auch die Namen, mit denen Gott (V. 5) den Messias benennt, bieten keinen Anstoß, sobald man bei *'êl gibbôr* nicht auf der Uebersetzung „Heldengott" besteht, sondern die Bezeichnung „Gott von einem Helden", d. h. „göttlicher Held" darin findet; ein reines Gottheitsprädikat wäre ja selbst bei dem Messias im A. Test. undenkbar[2]). Unleugbar aber ist die Schwierigkeit, daß die Ankündigung des Messias in so rätselhaften Andeutungen wie „ein Kind", „ein Sohn", erfolgt, ohne irgendwelche nähere Erklärung; dies erinnert allerdings an die absichtlich ängmatische Sprechweise der späteren Prophetie, die schon im Uebergang zur Apokalyptik begriffen ist. Von 11 1 ff. kann

[1]) Zwei Perioden (die erste 736—724) nimmt Guthe an („Das Zukunftsbild des Jesaja". Leipzig 1885), ein dreifaches Zukunftsbild Giesebrecht (Beiträge zur Jesajakritik. Gött. 1890, S. 70 ff.), ein vierfaches Meinhold (Studien zur israel. Religionsgeschichte. I. Der heilige Rest. Bonn 1903).

[2]) Die rabbinische Exegese hilft bekanntlich der Schwierigkeit dadurch ab, daß sie die drei (oder doch zwei) ersten Namen als Subjekte, d. h. also als Gottesnamen zu „und er nennt" zieht, und nur den (oder die beiden) letzten Namen als Bezeichnung des Messias gelten läßt.

ein gleiches nicht behauptet werden. Das frische „Reis aus dem Wurzelstock Isais" konnte von niemandem mißverstanden werden, und ebensowenig die schöne Schilderung des gerechten Regiments, das er kraft der außerordentlichen Ausrüstung mit dem Geiste Jahwes und seinen vielseitigen Wirkungen führen werde. Wohl ist die ganze Weissagung von religiösen Gesichtspunkten beherrscht, aber das Idealbild der Theokratie ist noch durchaus nicht das eines Priesterstaats unter der Herrschaft eines geschriebenen Gesetzes. Vielmehr bewegt sich die Erwartung durchaus in den Gedanken, die uns bei einem Propheten des 8. Jahrhunderts im Hinblick auf die bereits vorliegenden geschichtlichen Erfahrungen wie auf die Zustände seiner Zeit nur natürlich erscheinen können. Selbst die V. 6 ff. sich anschließende Schilderung des paradiesischen Friedens unter dem reißenden Getier könnte nur dann eine utopische und der späten Apokalyptik entstammende genannt werden, wenn in V. 9 auch den Tieren Anteil an der allgemeinen Gotteserkenntnis der messianischen Zeit zugeschrieben würde. Verzichtet man auf diese (sicher unberechtigte) Exegese, so bleibt nur die hochpoetische Ausführung des echt prophetischen Gedankens, daß auch der äußere Naturlauf und seine etwaige Umgestaltung im innigsten Zusammenhang steht mit den Schicksalen, und zwar ebenso mit dem Fall wie mit dem Wiederaufstehen des Volkes Gottes. Nach alledem ist es begreiflich, wenn selbst ein so radikaler Kritiker wie Duhm an der Authentizität von 9 1—6 und 11 1—8 festhält, und wir würden uns dem gern bedingungslos anschließen, wenn uns erst die Frage beantwortet wäre, wie so ausdrückliche und gewaltige persönlich-messianische Erwartungen ohne jeden Nachhall in den späteren Orakeln Jesajas bleiben konnten.

Neue Schwierigkeiten erheben sich bei der Weissagung vom Messias Mich. 5 1 ff. Sie liegen nicht in der scheinbar magischen Prädiktion auf Bethlehem als den Ausgangspunkt des Messias. Denn damit soll offenbar nur (wie Jes. 11 1) gesagt sein, daß die davidische Dynastie erst auf die vordavidischen Zustände reduziert sein muß, ehe der Messias erscheinen kann. Auch der Hinweis auf die graue Vorzeit[1]), der der Messias entstammt, würde nur dann gegen Micha als Verfasser sprechen, wenn dabei an

[1]) Für diese Bedeutung von *jemê· 'ôlām* (nicht etwa Tage der Ewigkeit, als ob von ewiger Präexistenz des Messias die Rede wäre) beweist Dt. 32 7.

das erste Auftreten Davids und nicht vielmehr an den uralten Ratschluß Jahwes über die Sendung des Messias zu denken wäre. Wohl aber beginnt die Schwierigkeit mit V. 2. Sollte Micha im Hinblick auf die (von ihm messianisch gedeutete) Weissagung seines Zeitgenossen Jesaja (7 14) den eigentümlich verschleierten Ausdruck gebraucht haben: bis zu der Zeit, da eine, die gebären soll, geboren hat? Ist nicht bei der Hoffnung auf die Rückkehr seiner übrigen Volksgenossen samt den Israeliten (V. 2. 6) die Rückkehr eines Teils bereits vorausgesetzt (also nicht erst geweissagt)? Und ist nicht mit dem Großdastehen des Messias „bis an die Enden der Erde" bereits an das späte Theologumen von der Weltherrschaft Israels unter dem Messias erinnert? Das alles sind Fragen, die noch einer befriedigenden Lösung harren. Die Hauptschwierigkeit bleibt auch hier wieder, daß eine so scharf ausgeprägte Messiaserwartung sowohl bei Micha selbst, als bei den auf ihn folgenden Propheten wieder in Vergessenheit geraten sein müßte.

Nach alledem wäre es nicht unmöglich, daß der wirkliche Ausgangspunkt der persönlich-messianischen Erwartung doch erst in Jer. 23 5 ff., dem Hinweis auf den „rechten Sproß Davids" zu erblicken wäre[1]). Der „rechte Sproß" heißt er, weil er im Gegensatz zu den Nachkommen Davids in Jeremias Zeit dem Ideal eines davidischen Herrschers entsprechen wird. Aber das Wenige, was Jeremia über ihn aussagt, daß er weise und gerecht regieren, daß unter ihm Juda und Israel gerettet werden und sicher wohnen sollen, setzt durchaus keine außerordentlichen Schicksale oder Eigenschaften des Geweissagten voraus, so daß man fast fragen könnte, ob der Begriff „Messias" auf den „rechten Sproß" bei Jeremia überhaupt anwendbbar ist. Auch der ihm beigelegte Name (V. 6) „Jahwe ist unsere Gerechtigkeit" führt nicht weiter, zumal es exegetisch zweifelhaft ist, ob dieser Name dem Messias und nicht vielmehr dem Land und Volk gilt; in der späten Nachahmung unserer Stelle 33 16 wird derselbe Name auf Jerusalem bezogen. Aber wenn auch Jeremia mit dem „rechten Sproß" den Messias im engeren Sinn gemeint haben sollte, so denkt er doch keinesfalls an einen ewig lebenden und

[1]) Für die Authentizität dieser Weissagung scheint uns Sach. 3 8. 6 12, wo „Sproß" (doch sicher auf die Autorität Jeremias hin) bereits zu einem Nomen proprium des Messias geworden ist, absolut beweiskräftig zu sein (gegen Duhm, im Kommentar zu Jer.).

regierenden Davididen. Denn er verheißt bereits 23 4 Hirten, die sein wieder gesammeltes Volk weiden sollen, erwartet also eine Sukzession rechter Davididen, und so hat ihn bereits der Autor von Jer. 33 17 verstanden. Dadurch wäre ja allerdings nicht ausgeschlossen, daß der zuerst erweckte und den großen Umschwung inaugurierende Davidssproß als Messias in engerem Sinn gedacht wäre; aber eine nähere Betrachtung der Stelle zeigt, daß die Idee des persönlichen Messias nicht in dem Maße in den Vordergrund tritt, daß man sie als einen besonderen Markstein in der Geschichte der messianischen Erwartung betrachten könnte.

Auch die messianischen Zukunftsbilder im weiteren Sinne, die herkömmlicherweise vorexilischen Propheten zugeschrieben werden, bedürfen dringend einer sorgfältigen Sichtung. Sehr vieles unterliegt starken Bedenken hinsichtlich der Authentizität und wird daher besser an späterer Stelle besprochen. Anderes beruht auf der Erwartung eines natürlichen Verlaufs der Dinge und ermangelt daher nach dem oben S. 262 f. Ausgeführten der Merkmale wirklicher messianischer Weissagungen. Dahin gehört z. B. die Erwartung, die Jesaja in dem Namen seines Sohnes *šᵉʾār jāšûb*, „ein Rest [1]) wird sich bekehren", zum Ausdruck bringt. Darin liegt einfach: der unbußfertigen Masse des Volks wird der Gerichtstag Jahwes den Untergang bringen, eine geringe Zahl von Frommen aber wird das Gericht überstehen und in einem erneuerten Staatswesen ein Gott wohlgefälliges Leben führen. Auch der Schluß von Kap. 6 13: „und ein heiliger Same wird sein [des zuletzt übriggebliebenen Zehntels] Wurzelstock sein" [2]), kann einfach so verstanden werden, daß die Geretteten den Grundstock zu einer Jahwe geweihten, ihm wahrhaft angehörigen Bevölkerung Judas bilden werden. Daß ihre Bekehrung und Errettung sowie die Gestaltung des neuen Staatswesens durch ein wunderbares Eingreifen und außerordentliche Veranstaltungen Jahwes erfolgen soll, würde nur aus den schon oben besprochenen persönlich-messianischen Weissagungen ergänzt werden können, wenn sie mit Sicherheit von Jesaja herzuleiten wären.

Neben die Verheißung einer von Sünden gereinigten, in in-

[1]) Vgl. zu dem „heiligen Rest" die oben S. 266 Note 1) angeführten Studien von Meinhold.

[2]) Wir wollen nicht verschweigen, daß auch diese (bei den LXX fehlenden) Worte von vielen dem Jesaja abgesprochen werden.

nigster Gemeinschaft mit Gott stehenden Volksgemeinde tritt Hos. 2 20. 23 f. die Verheißung außerordentlicher äußerer Segnungen: der Bewahrung vor allen Schädigungen durch die Tierwelt (wie Jes. 11 6 ff.), sowie der sogen. „messianischen Fruchtbarkeit" — ein Thema, das in den späteren eschatologischen Schriften mit besonderer Vorliebe und in den stärksten Hyperbeln ausgeführt wird.

Aus der Zeit vor Jeremia dürfte höchstens Zeph. 3 11—13 hierher zu ziehen sein. Aber auch diese Stelle redet nur von der Hinwegnahme des Schuldbewußtseins und der Verhütung neuer Schuld bei dem „demütigen und geringen Volk", das nach der Beseitigung der Uebermütigen auf dem heiligen Berge zurückbleibt und daselbst fortan friedlich wohnen wird.

Bei Jeremia begegnen wir vielleicht zuerst[1]) dem — allerdings noch sehr bedingt ausgesprochenen — Gedanken eines künftigen Anteils der Heiden an den Segnungen der Theokratie, wenn er 12 14 ff. die Wiedereinpflanzung der ins Exil geführten heidnischen Nachbarn Judas und ihr Gedeihen inmitten Judas verheißt, falls sie sich zum Namen Jahwes bekennen werden; andernfalls sollen sie wieder ausgerissen und völlig vertilgt werden. Ohne Zweifel haben wir in diesem Spruch einen Ansatz zu dem nachmals so wichtigen Theologumen von der Bekehrung der Heiden und ihrer Aufnahme in das Reich Gottes zu erblicken — eine Erwartung, die von einem tiefen Einblick in den Heilsweg Gottes zeugt und die vor allen anderen den Namen einer wahrhaft messianischen Zukunftshoffnung verdient.

Wir finden indes nicht, daß Jeremia diesen Gedanken anderwärts weiter verfolgt hätte. Dafür bietet er aber 31 31—34 eine Weissagung über den Zustand Judas nach dem Läuterungsgericht, die weit über die Ankündigung einer einfachen Restitution und erneuter Wohlfahrt hinausgeht. Es ist die berühmte Weissagung von dem „neuen Bund", den Jahwe dereinst mit Israel (auch das längst exilierte nördliche Reich wird also in die Weissagung mit eingeschlossen) und Juda schließen will. Wir sehen hierbei da-

[1]) Die Authentizität von Jes. 18 7 und vollends 19 18 ff. unterliegt wie die von Jes. 2 2 ff., Mich. 4 1 ff. zu starken Bedenken, als daß man diese Stellen vor Jeremia ansetzen könnte. Uebrigens wird auch Jer. 12 14 ff. von Stade und Duhm Jeremia abgesprochen, dagegen (außer V. 14 bβ) von Giesebrecht, dem wir zustimmen, für authentisch erklärt.

von ab, daß auch bei Jeremia *b'rît* nicht kurzweg einen von zwei Parteien beliebig geschlossenen und beliebig lösbaren „Bund" oder Vertrag bedeutet, sondern nach dem religiösen Sprachgebrauch des A. Testaments (vgl. dazu oben S. 59 ff.) eine von Gott ausgehende und für Israel unbedingt verbindliche Anordnung. Dies schließt indes nicht aus, daß hier tatsächlich ein ganz neuer Begriff der *b'rît* in die Geschichte eintritt. Der Prophet betont dies selbst nachdrücklich in den Worten „nicht wie der Bund war, den ich mit ihren Vätern bei der Herausführung aus Aegypten schloß, welchen Bund mit mir sie gebrochen haben". Und die Fortsetzung in V. 33 lehrt deutlich, worin der tiefgreifende Unterschied zwischen den beiden Formen der *b'rît* besteht. Dort waren es äußerliche Satzungen (der Prophet denkt dabei höchstwahrscheinlich an das von Josia 623 eingeführte Gesetzbuch), die dem Gesamtvolk gegeben wurden, ihm aber fort und fort als ein Aeußerliches, als tote Satzung gegenüberstanden, unfähig, in Herz und Gewissen des Einzelnen einzudringen und daselbst nachhaltiges geistliches Leben zu erzeugen. Dies soll nun ganz anders werden: Jahwe will sein Gesetz in ihr Inneres legen und in ihr Herz schreiben; darauf soll sich fortan die Tatsache gründen: Jahwe der Gott Israels, Israel das Volk Jahwes. Dann bedarf es (V. 34) für niemanden mehr einer Unterweisung und Ermahnung zur Erkenntnis Jahwes, denn sie werden ihn allesamt erkennen vom Kleinsten bis zum Größten — nämlich kraft der von Jahwe ausgehenden Erleuchtung. Für diese aber sind sie zubereitet dadurch, daß der Bann der Schuld von ihnen genommen ist, ihrer Sünde nicht mehr gedacht wird. Nur in reinen Herzen kann wahrhafte Erkenntnis Gottes, sowie eine Gottesverehrung im Geist und der Wahrheit Wurzel schlagen.

Man kann die Bedeutung dieser Weissagung Jeremias vom „neuen Bund" nicht leicht überschätzen. Sie bedeutet nichts Geringeres als den klaren Bruch mit der Auffassung der Religion Israels als einer bloßen Volksreligion, die mit bestimmten äußeren Formen des Kultus und vor allem mit einem bestimmten Land unlösbar verknüpft ist. Der „neue Bund" kann überall da blühen und Frucht bringen, wo ein Israelit mit dankbarem und vertrauensvollem Herzen zu seinem Gott aufblickt; an die Stelle des Gesamtvolks, das bisher das Subjekt der Religion bildete,

tritt nunmehr das Individuum [1]) mit seinem Anrecht auf unmittelbarste, persönliche Gemeinschaft mit seinem Gott. Damit ist grundsätzlich überwunden, was der Religion Israels noch von alten Zeiten her an partikularistischen, ja an die Naturreligion anstreifenden Zügen anklebte.

§ 19. Der äussere Entwickelungsgang der Religion Israels im Zeitraum der vorexilischen Prophetie.

Zur Literatur: CHCornill, Israelitische Volksreligion und die Propheten („Das Christentum", S. 3—22). Leipzig 1908.

Seit der Reichsspaltung waren die beiden Reiche je länger je mehr auch in religiöser Hinsicht ihre eigenen Wege gegangen. Nicht als ob man sich des allen Stämmen Gemeinsamen, des einen Gottes und seiner einstigen Großtaten für Gesamtisrael, nicht mehr bewußt gewesen wäre. Daß dies der Fall war, lehrt die fast völlige Gleichheit der Anschauungen und Institutionen. Der Bilderdienst und die Lokalisierung Jahwes in verschiedenen Heiligtümern gingen in Israel wie in Juda im Schwange, und wenn Juda den Stierdienst ablehnte, so opferte es noch bis zu Hiskias Zeit einer ehernen Schlange, mag diese auch ihren Platz nicht im Tempel gehabt haben. Beiden Reichen wird übereifrige, freilich nur äußerliche Betreibung des Opferkults vorgeworfen (Am. 5 22 ff. Jes. 1 11 ff.). In beiden Reichen wirken Priester und Propheten Jahwes. Wie Israel seine Priester wertete, lehren zur Genüge die panegyrischen Sprüche Dt. 33 8 ff.; darnach standen sie mit ihren Ansprüchen in keiner Weise den Jerusalemischen nach. Und wenn Josaphat (1 Kön. 22 7), unbefriedigt durch das Gebaren der 400 Propheten Ahabs, fragt: Ist kein Prophet Jahwes mehr hier, den wir befragen könnten? so setzt er doch wohl voraus, daß es auch in Israel echte Jahwepropheten gibt; und seine Erwartung wird nicht getäuscht. Kurz, auch Israel ist nach wie vor das Volk Jahwes, nicht bloß für Hosea, den Bürger des nördlichen Reichs, sondern auch für Amos, den Judäer

[1]) Es wäre natürlich eine arge Uebertreibung, wenn man der vorjeremianischen Religion Israels jeden individuellen Zug absprechen wollte. Dem würde jede Erwähnung eines individuellen Gebets, wie 1 Sam. 1 10 ff. u. a. widersprechen. Aber dies berechtigt nicht dazu, mit Sellin (Beiträge zur israel. und jüd. Religionsgeschichte. 1 Heft: Jahwes Verhältnis zum israel. Volk und Individuum nach altisraelit. Vorstellung. Leipzig 1896) den tiefen Unterschied zwischen der vorjeremianischen und der jeremianischen Auffassung in Abrede zu stellen.

(Am. 7 15), und alle späteren Propheten. Ohne dies wäre ja auch unbegreiflich, daß sich die Erwartung einer Wiederkehr Israels aus dem Exil und seiner Wiedervereinigung mit Juda unter einem König mit solcher Zähigkeit hätte erhalten können, und zwar noch weit über Hesekiel hinaus, dessen starke Betonung dieser Erwartung (37 15 ff.) schon befremdlich genug ist, wenn wir sein grimmiges Verwerfungsurteil über Samaria (c. 16 und 23) in Betracht ziehen.

Aber trotzdem ist doch auch ein frühzeitig eintretender und tiefgreifender Unterschied zwischen beiden Reichen nicht zu verkennen. Das nördliche Reich hatte mit dem Namen Israel den Anspruch geerbt, die eigentliche Fortsetzung des davidisch-salomonischen Reiches darzustellen, einen Anspruch, der in den Worten des Königs Joas 2 Kön. 14 9 wie in Dt. 33 7 einen drastischen Ausdruck findet. Auf politischem Gebiet mochte er in weitgehendem Maße berechtigt sein; die Macht des Gesamtvolkes war vor allem durch Israel repräsentiert, und Juda ist höchstwahrscheinlich — trotz des Schweigens seiner Geschichtschreiber — nicht bloß zu Josaphats Zeit, sondern auch sonst bisweilen ein Vasall Israels gewesen. Auf religiösem Gebiet aber konnte Israel nur in einem bedenklichen Sinne der Erbe der alten Ueberlieferungen heißen. Allen Spuren nach waren die religiösen Anschauungen wie der Kultus des nördlichen Reichs weit stärker mit den Ueberbleibseln einstiger Naturreligion durchtränkt, als dies in Juda der Fall war. Der Synkretismus zwischen Ba'al und Jahwe, wie ihn noch Hosea auf das schärfte rügen muß, beweist, wie weit das Volk — ein Menschenalter vor seinem Untergang! — noch von konsequentem Henotheismus, geschweige von wirklichem Monotheismus entfernt war. Und in welchem Maße die Kultsitten in Israel von einer Nachahmung kanaanitischer Gewohnheiten durchsetzt waren, darüber geben uns Amos und Hosea genügenden Aufschluß.

Hierzu kam noch etwas anderes. Israel wurde früher als Juda hineingezogen in den Strudel der großen Politik, die sich in der Hauptsache um die Vorherrschaft Assurs in Vorderasien und seine Absichten auf Aegypten drehte. Die Wirkung der politischen Erlebnisse war nun zwar nicht eine Hinneigung zu den Göttern der Weltmächte als den gewaltigeren, wohl aber, wie das auf dem Standpunkt der bloßen Volksreligion gar nicht anders sein konnte, ein unwillkürlich geringschätziges Urteil über

die Macht des Landesgottes, verglichen mit der ungeheuren Ueberlegenheit Assurs, und damit über den Landesgott selbst. Mochte man im engeren Kreise noch allerlei Segen und Hilfe von ihm erwarten, — für die Bedürfnisse des Volkes im großen, im Kampf um seine Existenz, erschien seine Macht unzureichend; man mußte sich nach anderen Hilfsmitteln und Bundesgenossen umsehen. Nun verstehen wir, warum ein Hosea seinen heiligen Eifer vor allem gegen das Buhlen seines Volkes um die Gunst bald Assurs, bald Aegyptens entfaltet; lag doch in diesem Gebahren eine gröbliche Verleugnung des Gottes Israels, ja eine Art von Gotteslästerung. Und daß eine Religion, ein Kultus mit einem solchen Gottesbegriff nicht zu einer Quelle der sittlichen Erneuerung des Volkslebens werden konnte, begreift sich leicht. Eine Dynastie nach der andern sank durch Mord und im blutigen Kampf der Parteien dahin, eine entsetzliche Korruption herrschte unter den Oberen des Volkes und den Priestern, und auch im niederen Volke war Treu und Glauben, die Scheu vor irgendwelcher Autorität, geschweige vor dem heiligen Willen Gottes bis auf den letzten Rest geschwunden. Es verlautet nichts mehr von 7000, die ihre Kniee nicht dem Ba'al, d. h. jetzt dem falschen Vertrauen auf weltliche Mittel, gebeugt hätten. Die Fäulnis, der der Volkskörper verfallen war, tat unaufhaltsam ihr Werk. 722 erlag Israel nach längerem Verzweiflungskampf der Uebermacht Sargons. Daß uns aus der Zeit des Untergangs auch nicht ein Name eines Führers überliefert wird, läßt sich nur so erklären, daß der religiöse Faktor in diesem Ausgang der Geschichte Israels gänzlich ausgeschaltet war. Ohnedies hätte uns die jüdische Geschichtschreibung, die doch (2 Kön. 17 24 ff.) in religiöser Hinsicht ein Interesse für die Ueberreste der Bewohner Samariens zeigt, sicher wenigstens einen Namen aufbewahrt.

Es liegt auf der Hand, daß der Untergang des nördlichen Reichs auf die Gestaltung der Dinge in Juda einen überaus mächtigen Einfluß ausüben mußte. Die nächste Wirkung war freilich wohl nur eine Stärkung der Volksreligion. Samaria war gefallen, Jerusalem geblieben. Somit hatte Jahwe das nördliche Reich, das von Juda abgefallene (Jes. 7 17), verworfen, Juda dagegen war nunmehr „das Volk Jahwes", die Fortsetzung von Gesamtisrael, und wurde demgemäß fortan gern auch „Israel" genannt. Vor allem aber kam der Gang der Ereignisse dem Ansehen des Tempels in den Augen des Volkes zu gute. Sicher

hatte er, obschon zunächst nur das Palastheiligtum Salomos, seit der Reichsspaltung als ein mächtiger Vorzug Judas gegolten, so daß Jerobeam I. (1 Kön. 12 27) in dem Nimbus, der den Tempel umgab, eine Gefahr für den Bestand seines Königtums erblicken konnte. Knüpften sich doch an die heilige Lade, die nunmehr dort in mystischem Dunkel stand, die ehrwürdigsten Erinnerungen an die Heldenzeit des Volks, wie an den stolzen Bau Salomos mit seinen riesigen Substruktionen die herrlichsten Erinnerungen an die Glanzzeit Gesamtisraels; nur mit Neid konnte das nördliche Reich daran denken, daß ihm an diesem Stolz des Gesamtvolkes kein Anteil mehr geblieben war.

Aber war dieser Vorzug Judas nicht schließlich doch nur ein äußerlicher, um nicht zu sagen ein bloß eingebildeter und nicht reeller? Und hatten nicht auch in Juda die Propheten über groben Bilderdienst, rohen Werkdienst im Kultus, Zertretung des Rechts, blindes Vertrauen in der äußeren Politik bitter zu klagen? Diese Frage ist berechtigt, aber nicht minder die Behauptung, daß trotz alledem die Dinge in Juda anders lagen als in Israel. Erstlich bildete die Stetigkeit der davidischen Dynastie einen mächtigen Damm gegen politische Zerrüttung. Wohl wird einmal (2 Kön. 14 19 ff.) von einer Verschwörung gegen König Amazja berichtet, die seine Ermordung zur Folge hat; der Bestand der Dynastie wird jedoch nicht davon berührt. Die Ausrottung der Familie Davids durch Athalja (2 Kön. 11 1) geht von einer Fremden aus, aber diese wird so bald als möglich von dem Oberpriester Jojada und der königlichen Leibwache zu Gunsten eines davidischen Prinzen gestürzt. Ebenso wird 2 Kön. 21 23 f. die Ermordung Amons rasch durch die Tötung der Verschwörer und die Einsetzung Josias gesühnt. Wenn durch das Ansehen der Dynastie selbst schlechte Könige wie Ahas getragen wurden, um wie viel mehr mußte dann von tüchtigen und religiös wohlmeinenden Herrschern wie Amazja, Ussia, Jotham, Hiskia ein spürbarer Segen ausgehen. Nicht minder wird auch die Priesterschaft am Tempel zu Jerusalem beträchtlich höher gestanden haben als die in Bethel und Dan. Die aus alten Zeiten stammende Erblichkeit, sowie — verschiedenen Spuren nach — nicht seltene Verschwägerungen mit der königlichen Familie verliehen ihr hohes Ansehen und politischen Einfluß; auch die Pflege der literarischen und überhaupt der geistigen Interessen lag ohne Zweifel fast ausschließlich in ihrer Hand. So waren durch

Könige und Priester wenigstens in gewissen längeren Zeiträumen in Juda alle Bedingungen für ein tieferes Einwurzeln der prophetischen Gedanken über Gott und seine rechte Verehrung gegeben. Und was die Hauptsache war: es fehlte neben allerlei falschen Propheten nicht an überaus tatkräftigen Vertretern der wahrhaften Jahweprophetie. Wenn uns auch außerhalb des Kreises der Schriftpropheten nur spärliche Namen überliefert werden, so zeugt doch mindestens Jes. 8 16 ff. für einen Jüngerkreis, der sich um Jesaja scharte und dem wir gewiß als dem Hüter und Verfechter der Gedanken des Meisters einen tiefgreifenden Einfluß auf die Folgezeit zuzuschreiben haben. Allerdings macht Jes. 8 16 ff. ganz den Eindruck, als ob sich Jesaja damals, indem er an einer Besserung der religiösen Zustände unter Aḥas verzweifelte, ganz in den engeren Kreis seiner Jünger zur Pflege esoterischer Verkündigung habe zurückziehen wollen. Nicht ohne Grund erblickte darum Robertson Smith [1]) in jener Jesajastelle die Geburt des Begriffs „Kirche", den ersten Anfang zur Befreiung der geistigen Religion aus den Banden der nationalen. Immerhin blieb doch auch für Jesaja in den Zeiten Hiskias noch Gelegenheit genug, seinen Einfluß zugunsten einer wahrhaft theokratischen Politik geltend zu machen.

Eine andere Frage ist, wie weit es Jesaja gelang, die prophetischen Forderungen auch auf dem Boden des Kultus und überhaupt in der äußeren Betätigung der Jahwereligion durchzusetzen. Nach dem Bericht des Dt in 2 Kön. 18 4 hätte schon Hiskia den Höhendienst vollständig abgeschafft, die Malsteine zertrümmert und die Aschera (d. h. hier den heiligen Pfahl neben dem Altar) umgehauen, und man pflegt diese „Kultusreform Hiskias" allgemein auf den Einfluß Jesajas zurückzuführen. Aber die Folgezeit weiß von solchen Reformen Hiskias nichts [2]). Dies erklärt allerdings eine späte Glosse in 2 Kön. 21 3 ff. daraus, daß Hiskias Sohn Manasse die zerstörten Höhen wieder aufgebaut und eine neue Aschera angefertigt habe. Aber die ganze Schilde-

[1]) The Prophets of Israel (Edinb. 1892), S. 274 f.: The formation of this little community was a new thing in the history of religion. — It was the birth of a new era in the Old Testament religion, for it was the birth of the conception of the Church, the first step in the emancipation of spiritual religion from the forms of political life.

[2]) Der Versuch Werbts („Die Sicherstellung des Monotheismus". Gött. 1903), die Konzentration des Kultus dennoch auf Hiskia zurückzuführen, muß als mißlungen bezeichnet werden.

rung in 2 Kön. 22 und 23 läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß die Zustände, die endlich durch Josias Kultusreform beseitigt wurden, seit Jahrhunderten als ganz unanstößig gegolten und deshalb auch ganz unangefochten fortbestanden hatten. Gilt dies doch nach 2 Kön. 23 13 sogar von den „Höhen", d. h. Opferstätten, die dereinst Salomo seinen heidnischen Weibern zu Liebe am Oelberg errichtet hatte!

Wenn also in diesem Punkte von einem Einfluß Jesajas auf Hiskia nicht wohl die Rede sein kann, zumal wir nirgends bei Jesaja einer Rüge der Höhen oder Malsteine begegnen, so doch höchstwahrscheinlich in einem anderen Punkte. Wir sahen oben, daß sich Jesaja durch seinen Gottesbegriff zu eifriger Verwerfung der Jahwebilder angetrieben fühlte. So war er es ohne Zweifel, der Hiskia (2 Kön. 18 4) zur Zertrümmerung der von Mose verfertigten Schlange [1]) vermochte und überhaupt — wenigstens in den prophetisch gesinnten Kreisen — die Abschaffung der Jahwebilder erreichte. Dafür spricht besonders, daß nachmals Jeremia zwar gegen Götzenbilder, aber allem Anschein nach nirgends gegen Jahwebilder zu eifern Anlaß fand.

Mit dem oben Ausgeführten soll übrigens nicht behauptet werden, daß die Idee der Konzentrierung des Kultus, die erst 623 durch das Gesetzbuch Hilkias verwirklicht wurde, der Zeit Jesajas und ihm selbst gänzlich ferngelegen haben müßte. Nicht daß er im Sinn der alten Volksreligion ein falsches Vertrauen auf den Bestand des Tempels gesetzt hätte als einen Ort, den Jahwe unter keinen Umständen den Feinden des Volkes preisgeben könne. Aber die Idee einer Einwohnung Jahwes oder doch einer Offenbarungserscheinung Jahwes auf dem Zion war auch Jesaja geläufig. Auch er erblickt in dem Zion — wenn auch in einem viel tieferen geistlichen Sinne — ein Bollwerk der Theokratie (28 16), den Wohnsitz und Herd Gottes: 8 18. 29 1 f. (wenn Ariel so viel als „Feuerherd"); 31 9. Mit dieser Idee des „Hauses Jahwes" stand jedoch die Zerteilung Jahwes auf zahlreiche Heiligtümer in offenbarem Widerspruch, und wenn Jesaja selbst noch nicht auf eine Konzentrierung des Kultus drang, so erklärt sich dies wohl einfach daraus, daß er auf den äußeren Kult, zumal in den damals üblichen Formen, überhaupt keinen Wert legte. Dagegen dürften die Recht behalten, die im Jüngerkreise

[1]) Die Notiz über diese kann nicht wie das Uebrige vom Dt. sondern nur aus dem von ihm benutzten sogen. großen Königsbuche stammen.

Jesajas die Kräfte suchen, denen wir die ersten Vorarbeiten zum Gesetzbuch des Dt zu verdanken haben.

Unterdes waren aber die Dinge einen ganz anderen Weg gegangen. Nach dem Tode Sargons (705) hatte sich Hiskia — offenbar zum großen Mißfallen Jesajas — in den Strudel der Empörung Vorderasiens gegen Sanherib hineinziehen lassen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der König selbst dem Rat des Propheten lieber Gehör geschenkt hätte, daß er aber nicht mächtig genug war, der von einem wahren Taumel ergriffenen Kriegspartei Halt zu gebieten. Jesaja aber machte (vergl. besonders 30 1 ff. 31 1 ff.) kein Hehl daraus, wie das anfangs heimlich, dann offen betriebene Bündnis mit Aegypten gegen Assur im Sinne Jahwes zu beurteilen sei. Als aber die Katastrophe hereingebrochen, das Land entsetzlich durch die Assyrer verwüstet und (wie wir jetzt aus den Keilinschriften wissen) über 200 000 Menschen weggeführt waren, da verkündigt Jesaja, daß Jahwe nicht die Zerstörung, sondern die Errettung der schwerbedrängten Hauptstadt wolle. Ohne Zweifel ist dieser Umschwung im Urteil des Propheten vor allem durch die Perfidie veranlaßt, mit der Sanherib trotz der Unterwerfung Hiskias und der Zahlung eines für Juda ungeheuren Tributs (2 Kön. 18 14 ff.) auf der Uebergabe der Stadt bestanden hatte.

Das Unglaubliche geschah. Die Assyrer wurden durch die Pest zu schleunigem Abzug gezwungen. Jerusalem sah sich über Nacht gerettet. Die Prophetie Jesajas hatte einen großartigen Triumph gefeiert. Aber die Nutzanwendung, die die Volksmeinung und wenn auch nicht Hiskia, so doch bald darauf sein Sohn Manasse aus den Ereignissen zog, lautete vielmehr dahin: nicht dem — unerschwingliche Forderungen stellenden — Gott der Propheten, sondern dem alten Volks- und Landesgott Jahwe ist die Rettung zuzuschreiben, ihm, der um seiner eignen Ehre willen Stadt und Tempel nimmermehr den Heiden preisgeben konnte, wenn man es nur an gehäuften Opfern — im äußersten Fall auch an Kinderopfern — nicht fehlen ließ. Daß dieser, einem naturalistischen Gottesbegriff entsprungene Wahn von der sicheren Wirkung der Kinderopfer auch in Juda nicht ausgestorben war, beweist die unanfechtbare Notiz 2 Chr. 28 3 über die Opferung der eigenen Söhne durch Ahas (höchstwahrscheinlich 735 in der Bedrängnis des syrisch-ephraimitischen Kriegs). Aber was dort vereinzelt in der höchsten Not geschehen war, der Rückfall in

eine durch die Propheten überwundene Religionsstufe, das wurde allem Anschein nach unter Manasse Regel; der alte Naturalismus lebte wieder auf, die ganze Lebensarbeit eines Jesaja und Micha schien umsonst getan. Von vielfältigem grobem Götzendienst Manasses weiß nur ein später Zusatz (2 Kön. 21 3—6) zu dem älteren Bericht des Dt zu melden. Es ist indes wohl möglich, daß Manasse vor einer Vermischung des Jahwekultes mit dem Kult des Himmelsheeres nicht zurückschreckte [1]). Aber das Kindesopfer, das ihm schuld gegeben wird samt aller Zauberei, Wahrsagerei und Totenbeschwörung, und nicht minder die Aschera, die dem Dt (21 7 ff.) so schweren Anstoß bereitet, sind sicherlich nicht auf Rechnung seines Hangs zum Götzendienst, sondern seines gründlichen Irrtums über die Gott wohlgefällige Art des Kultus zu setzen. Und wenn ihm (V. 16) das Vergießen sehr vielen unschuldigen Blutes nachgesagt wird, so könnte es sich dabei allgemein um Ausbrüche von Haß und Grausamkeit handeln. Wir gehen aber wohl nicht fehl, wenn wir vor allem auch an das Blut von Märtyrern denken, von Propheten und Prophetenjüngern, die sich in heiligem Zorn gegen die neu einreißenden Greuel auflehnten und ihren Widerstand mit dem Tode büßten. Bekanntlich rechnet eine Ueberlieferung, die vielleicht mehr ist als eine bloße Sage, auch den greisen Jesaja zu den Opfern der sinnlosen Wut des Königs.

Beachtung verdient, daß seit Micha, dessen von bitterster Klage erfüllter Schwanengesang uns wohl in dem Fragment 7 1—6 vorliegt, die Jahweprophetie, wenigstens für unsere Kenntnis, völlig verstummt. Denn das Orakel Nahums gegen Nineve (wohl aus der Zeit um 660) kommt seinem Inhalt nach hier nicht in Betracht; der nächste Prophet aber, Zephanja (um 630), gehört bereits in die Zeit Josias. Diese etwa 60jährige Lücke in der Reihe der Propheten ist sicher nicht so zu erklären, daß den doch von Gott Erweckten feige Menschenfurcht den Mund geschlossen hätte. Vielmehr war es nur natürlich, daß sich bei dem trostlosen Zustand der öffentlichen Religion und der völligen Aussichtslosigkeit eines Widerstandes der religiöse Eifer vor allem auf die literarische Arbeit konzentrierte, um auf diesem

[1]) Die Altäre für das ganze Himmelsheer 2 Kön. 21 5 stammen aus 23 12, nach welcher Stelle es aber sehr wohl Jahwealtäre gewesen sein könnten. Soll man mit BUDDE annehmen, daß Manasse die assyrischen Gestirngötter als Vasallen Jahwes betrachtet habe?

Wege das Erscheinen besserer Zeiten vorzubereiten. Sind doch in diesem Zeitraum außer den Vorarbeiten zum Gesetzbuch Hilkias (s. o. S. 189. 277) mit höchster Wahrscheinlichkeit auch die Verschmelzung der alten Pentateuchquellen J und E, vielleicht auch sonstige neue Bearbeitungen der älteren Geschichtsbücher und Prophetenschriften anzusetzen.

Die Aussprüche in Kap. 1 des Zephanja lassen uns in die Zustände vor dem Auftreten Jeremias einen tiefen Blick tun. Er hebt an mit der Androhung eines Vertilgungsgerichts, das Menschen und Tiere hinwegraffen soll. Juda und Jerusalem aber soll es treffen wegen des Götzendienstes, der dort im Schwange geht. Neben den Götzendienern aber kennt Zephanja (1 6. 12) auch solche, die nichts nach Jahwe fragen, weil er doch weder Glück zu geben, noch zu schaden vermöge. Dieses Urteil ist wiederum charakteristisch für den Standpunkt der Volksreligion. Ihre Anhänger sind vollständig irre geworden an der Macht des Gottes Israels. Lange Erfahrung hat sie gelehrt, daß er den Göttern der Weltmächte nicht gewachsen ist. Sie leugnen darum keineswegs seine Existenz, wohl aber die Ersprießlichkeit seiner Verehrung. Was nützt ein Gott, der nicht zu helfen vermag! Der Gedanke, daß die scheinbare Untätigkeit Jahwes auf die eigne Schuld des Volkes zurückzuführen sei, ist ihnen unfaßbar: „sie sind steif geworden auf ihren Hefen“ (V. 12).

Der Kampf Jeremias, der kurz nach Zephanja auf den Schauplatz tritt, gilt in erster Linie der falschen Sicherheit, mit der das verblendende Volk seine Augen gegen den furchtbaren Ernst der Lage verschließt. Alle Anzeichen des nahenden Untergangs, alle Mahnungen zur Umkehr werden übertäubt durch den Wahn, Jahwe müsse, wenn es zum Aeußersten komme, doch Stadt und Tempel dem Feind entreißen (vergl. besonders 7 4 ff. und 8 ff.). In diesem Wahn wird das Volk unaufhörlich bestärkt durch die Lügenpropheten, die seinen Schaden schnellfertig heilen möchten, indem sie Heil! Heil! rufen, wo doch kein Heil ist! Aus diesen Kreisen stammte natürlich auch später die Ermutigung zu dem wahnsinnigen Widerstand gegen die Chaldäer, im Gegensatz zu der unermüdlichen Mahnung Jeremias zu geduldiger Unterwerfung, wie sie allein dem Ratschluß Jahwes entspreche.

Noch einmal aber schien es, als ob der unerläßliche Umschwung in der religiösen Erkenntnis des Volkes, den herbeizu-

führen die Propheten vergeblich gearbeitet hatten, von anderer Seite zustande gebracht werden sollte. Der Inhalt des von Hilkia aufgefundenen Gesetzbuchs [1]) hatte wenigstens auf den frommen König Josia einen ungeheuren Eindruck gemacht und ihn zur Einführung des neuen Gesetzes und zur feierlichen Verpflichtung des gesamten Volks auf dasselbe im Tempel bewogen (2 Kön. 23 1 ff.). Daß er zuvor (22 12 ff.) einen prophetischen Rat in dieser Angelegenheit nicht von Jeremia, sondern der Prophetin Hulda einholt, kann nur in der zufälligen Abwesenheit Jeremias seinen Grund gehabt haben. Denn daß Jeremia selbst auf dieses Gesetzbuch große Hoffnungen setzte, geht daraus hervor, daß er (11 1 ff.) noch um 605 überaus dringend zum Gehorsam gegen dasselbe mahnt. Später freilich scheint ihm die Nutzlosigkeit auch dieses letzten Versuchs völlig klar geworden zu sein; er rügt zwar 34 12 ff. noch um 588 scharf die Mißachtung eines deuteronomischen Gebots (Dt. 15 12), aber des Gesetzbuchs als eines Ganzen gedenkt er nicht mehr.

An äußeren Wirkungen hatte es dem Gesetzbuch Hilkias zunächst nicht gefehlt. Es hatte, abgesehen von der strengen Konzentration [2]) alles Kultus auf Jerusalem, zu einer gründlichen Kultusreinigung überhaupt geführt. Man staunt beim Lesen von 2 Kön. 23 4 ff., was bis dahin — unter den Augen eines so frommen Königs wie Josia! — in und um Jerusalem noch möglich gewesen war. Man kann aber nicht sagen, daß es jenem Gesetz-

[1]) In betreff dieses Gesetzbuchs muß hier (vgl. auch oben S. 189) die Bemerkung genügen, daß es, wenn auch nicht völlig mit unserem heutigen Dt. identisch, doch auf das nächste mit diesem verwandt gewesen sein muß. Weiter bekennen wir uns zu der Ueberzeugung, daß die Auffindung durch Hilkia tatsächlich eine zufällige (bei Gelegenheit von Reparaturen im Tempel) und nicht etwa zwischen Schaphan und Hilkia zur Täuschung des Königs verabredet war. Als die Frucht heiligen Eifers in Prophetenkreisen entstanden (s. o. S. 279 f.), ein Ausdruck der felsenfesten Ueberzeugung, daß nur auf dem Wege der Konzentration des Kultus noch Rettung zu schaffen sei, mag das Buch unter Manasse in der Hoffnung auf bessere Zeiten im Tempel niedergelegt, dann aber (wohl mit dem Tode des Hinterlegers) vergessen worden sein. Nur so erklärt es sich, daß bis zur Auffindung 18 Regierungsjahre Josias verstreichen konnten. Was hätte die Urheber des angeblichen frommen Betruges veranlassen sollen, so lange zu warten, während doch alle Umstände für sie äußerst günstig lagen?

[2]) Der Versuch von Fries („Die Gesetzesschrift des Königs Josia", Leipz. 1903), die Forderung der Konzentration des Kultus aus Dt. 12 hinwegzudeuten, ist als mißglückt zu betrachten.

buch nur um die Besserung der äußeren Zustände zu tun gewesen wäre. Wir haben bereits oben gesehen, daß das ganze Dt durchaus von dem Geiste der echten Jahweprophetie getragen ist, daß die von ihm geforderte Gottesverehrung und Sittlichkeit auf wahrhaft religiösen Motiven ruht: der demütigen Erkenntnis des eignen Unwerts, der Gottesliebe und der innigen Dankbarkeit für Gottes unerschöpfliche Wohltaten. Josia selbst mag von diesen Gedanken tief ergriffen und durchdrungen gewesen sein. Aber die Reform, die er auf sie gründete, blieb für die Masse des Volks nur eine königliche Verordnung, die sich zwar in allerlei Aeußerlichkeiten bemerkbar machte, aber in betreff der Gesinnung alles beim Alten ließ. Dazu kam eine Wirkung des neuen Gesetzbuchs, die von seinen Urhebern schwerlich beabsichtigt, trotzdem aber unausbleiblich war. Das geschriebene Gesetz machte als anscheinend erschöpfende Offenbarung des Gotteswillens das lebendige Wort der Propheten eigentlich überflüssig, trotz der Verheißung Dt. 18 18. Oberste Autorität wird der Buchstabe des Gesetzes; nach ihm beurteilen die deuteronomistischen Redaktoren des Königsbuchs die theokratische Qualität der einzelnen Könige (vergl. auch Dt. 17 18!). Für die Propheten bleibt eigentlich nur die Aufgabe, das Gesetz auszulegen und einzuschärfen.

Der durchschlagende Beweis dafür, daß die Wirkung der Josianischen Reform doch nur eine äußerliche war, liegt in der Behandlung, die Jeremia fortgesetzt wegen seiner Bußpredigten und Gerichtsdrohungen zu erdulden hatte (Jer. 20 1 ff.). Das alte Dogma von der Unverletzlichkeit der Stadt und des Tempels behauptete sich ungeschwächt im Wahne des Volks. Wohl fühlt sich dies einmal (26 1 ff.) durch die Hoheit des Propheten dermaßen überwältigt, daß es ihn kräftig vor der Wut der Priester und falschen Propheten schützt. Wohl fehlt es Jeremia auch unter den Oberen Judas (36 19. 25) nicht an einsichtigen Gönnern. Aber das alles vermag der Verblendung seiner Feinde nicht Einhalt zu tun. Zu diesen gehört vor allem König Jojakim. In einem Gemisch von Trotz und Angst zerschneidet und verbrennt er (36 21 ff.) die Rolle mit den Gottessprüchen Jeremias, als ob das letzte Geschick Judas und Jerusalems abgewendet sei mit der Zerstörung der Schrift, die es verkündigte! Und als 597 mit der Wegführung Jojachins und der geistigen Häupter des Volks bereits eine furchtbare Warnung erteilt war, dauerte dennoch das

Treiben der Lügenpropheten fort (28 1 ff. 29 1 ff.). Der König schwankt haltlos zwischen der Furcht vor dem Gotteswort des Propheten und den Drohungen der Kriegspartei hin und her, bis endlich die Furcht vor der letzteren überwiegt und er ihr den Propheten preisgibt (38 4 ff.). Wenn es noch eines Beweises bedürfte, daß das damalige Juda reif war zum Gericht, so wäre er durch den Umstand geliefert, daß es ein Volksfremder, ein Aethiopier war, der den großen Dulder von einem schmachvollen Tod errettete. Aber auch das letzte Bittere sollte ihm nicht erspart bleiben: die Erfahrung, daß auch das schreckliche Gottesgericht über Jerusalem 586 an dem Ueberrest des Volkes im Lande vergeblich gewesen war. Hatten sie 597 durchaus noch nicht an den vollen Ernst des Gottesgerichts glauben wollen, so werden sie nach der Ermordung Gedaljas in Mizpa von wahnsinniger Furcht gepackt; denn nun zweifeln sie nicht mehr daran, daß Jahwe das Land für immer verlassen, sein Volk preisgegeben habe. In Aegypten, wohin sie trotz der dringenden Abmahnung Jeremias samt diesem geflohen sind, beginnen sie aufs neue den Kultus der Himmelskönigin und führen alles Unglück der letzten Zeit nur auf die Unterbrechung dieses Kultus (durch die Reform Josias) zurück. Kein Wunder, daß Jeremia in der Frechheit, mit der sie diese ihre Gesinnung kund geben, eine Selbstverdammung erblickt, die jeden Gedanken an eine Umkehr und Begnadigung ausschließe.

Wenn der Prophet trotz allen bitteren Enttäuschungen dennoch (s. o. S. 261. 270 ff.) die Wiedereinpflanzung der Exulanten in die Heimat und die Aufrichtung eines neuen, auf wahrhafte Gotteserkenntnis begründeten „neuen Bundes“ zwischen Gott und Israel erwartete, so liegt darin ein glänzendes Zeugnis für die unerschütterliche Gewißheit, mit der er den Offenbarungen seines Gottes vertraute. Er erwartete den großen Umschwung von einer völligen Erneuerung der Herzen, die Gott selbst dereinst wirken werde (31 31 ff.). In etwas anderem Lichte erschaut sein jüngerer Zeitgenosse Hesekiel den weiteren Verlauf der Wege Gottes mit Israel. Auch er weiß wohl, daß der widerspenstige Sinn des Volks nur durch ein neues Herz und einen Geist, den ihm Gott verleiht, überwunden werden kann. Aber der Weg dazu führt nach ihm durch eine Schule eiserner Zucht, die das Volk an ganz neue Formen des Kultus gewöhnt und endlich dem Gedanken zum Sieg verhilft, daß es für allen Besitz und alles

Tun Israels nur einen höchsten Maßstab und ein letztes Ziel gebe — Gottes Heiligkeit!

V. Kapitel.

Der Prophetismus seit dem Exil.

§ 20. Hesekiel.

Zur Literatur: KBeyrich, Das Messiasbild des Ezechiel. ZwTh. 47 4. (1904) S. 433—461. — DHMüller, Biblische Studien. 1. Heft: Ezechiel-Studien. Wien 1904. — JHerrmann, Ezechiel-Studien (Beitr. zur Wiss. vom A. T., herausg. von Kittel, 2), Leipzig 1908.

Die hohe Bedeutung Hesekiels für die weitere Gestaltung der Religion Israels, wie wir sie am Schluß des vorigen § skizziert haben, konnte erst erkannt werden, als die Abhängigkeit des priesterlichen Gesetzes von Hesekiels Zukunftsprogramm (c. 40 bis 48) über jeden Zweifel erhoben war. So lange man für möglich hielt, daß er, der Priester, die Muße des Exils mit phantastischen Variationen zu dem längst vorhandenen Priesterkodex ausgefüllt habe, stand man seinem Buche oder doch dem Schlusse desselben ratlos gegenüber. Ja, man konnte, wie dies der Talmud bezeugt, darüber streiten, ob ihm überhaupt ein Platz im Kanon des A. T. gebühre. Ganz anders aber muß das Urteil lauten, wenn Hes. c. 40—48 vielmehr als ein erster kühner Entwurf der künftigen Gestaltung des Staats und des Kultus zu betrachten ist. Dann wird „der Priester im Prophetenkleid“ mit einem Schlage zum bahnbrechenden Geiste, zum eigentlichen Schöpfer des Judaismus im engeren Sinne, der Gesetzesreligion, in der nachmals überhaupt die Religion Israels aufgeht. Nicht als ob ihm deshalb der Name eines Propheten abzusprechen wäre. Vielmehr wird sich sogleich zeigen, daß er in jeder Hinsicht an seine Vorgänger, insbesondere Jeremia, anknüpft, ja ihre Gedanken vielfach als selbstverständlich voraussetzt. Aber darum bleibt es doch wahr: daß er die Verwirklichung der Pläne Gottes mit Israel, der früheren prophetischen Forderungen und Verheißungen in der Begründung eines Priesterstaates erblickt, der die Wahrung der Heiligkeit Gottes zur vornehmsten Aufgabe hat, — dieser Gedanke ist sein Eigentum und durch ihn hat er für die Folgezeit eine außerordentliche Bedeutung erlangt.

Daß Hesekiel die religiösen Anschauungen seiner Vorgänger

als selbstverständlich voraussetzt, gilt sogleich in auffälliger Weise von seinem Gottesbegriff. Der Eifer, mit dem er unaufhörlich seine beiden großen Hauptthemata, die Schuld des Volkes und die Wege zur Aufhebung dieser Schuld erörtert, lassen ihn so gut wie niemals zu speziellen Aussagen über Wesen und Eigenschaften Gottes kommen. Ja, wenn man nach dem Schein urteilen wollte, könnte man in seiner eingehenden Beschreibung der Herrlichkeit (*kābôd*) Jahwes als seiner sinnlichen Erscheinungsform (1 26 ff. 43 2 f.; vgl. hierzu oben S. 88 ff.) und des Tempels als der „Stätte seines Throns und des Ortes seiner Fußsohlen" (43 7) ein Herabsinken zu längst überwundenen sinnlichen Vorstellungen von der Gottheit erblicken. Aber es ist undenkbar, daß für Hesekiel die im Tempel wohnende „Herrlichkeit" Jahwes mit dessen innerstem Wesen völlig identisch gewesen wäre. Er rügt selbst 8 12 den törichten Wahn der in Judäa Zurückgebliebenen: „Jahwe sieht uns nicht, Jahwe hat das Land verlassen". Vor allem aber ist bemerkenswert, wie er das Verhältnis Jahwes zu den Israel feindlichen Heidenvölkern behandelt. Fast nirgends [1]) finden wir da eine Belehrung über die Gründe seines Verhaltens, eine Abwehr falscher Urteile, außer der überaus häufig wiederholten Formel: „damit sie erkennen, daß ich Jahwe bin! (so in der Bedrohung Edoms, 35 4. 9. 12. 15 viermal). Darin liegt von selbst eingeschlossen: damit ihnen meine absolute Allmacht, meine absolute Herrschergewalt über alle Völker der Erde, meine unantastbare Heiligkeit zum Bewußtsein komme. Ja, nach 36 20 ff. gewinnt es ganz den Anschein, als wolle Jahwe nur deshalb zur Wiederherstellung Israels schreiten, weil es im Exil zu Lästerreden der Heiden und damit zur Entweihung seines heiligen Namens Anlaß gab.

Der Gedanke der Erwählung des Volks und der Wohltaten, die ihm Jahwe erwiesen, tritt uns nur in der ergreifenden Allegorie 16 4 ff. entgegen, in deutlicher Anlehnung an die Ideen des Deut. und mit der stillschweigenden Folgerung, zu wie großer Dankbarkeit Israel durch alles dies verpflichtet gewesen wäre. Die ethischen Forderungen Jahwes, wie sie Hes. 18 5 ff. (vgl. auch 22 6 ff.) in einer Art Kanon zusammenstellt,

[1]) Jedenfalls gehört es zu den ganz vereinzelten Ausnahmen, wenn es 29 16 als eine Wirkung des Gerichts über Aegypten hingestellt wird, daß dieses dann nicht mehr Gegenstand des Vertrauens für Israel sein werde.

stimmen z. T. wörtlich mit denen der vorexilischen Propheten überein, nur daß sich z. T. bereits der Hinweis auf spezifisch religiöse oder genauer kultische Pflichten (Achtung vor dem Jahwe Geheiligten, Sabbathsfeier, Enthaltung von Opfern auf den Höhen etc.) einmischt. In der Beurteilung der sittlichen Verantwortlichkeit des Einzelnen schließt sich Hesekiel durchaus an Jeremia an. Wie dieser (Jer. 31 29 f.) eifert er gegen den Wahn, als lasse Jahwe die Söhne unschuldig für die Sünde der Väter büßen (18 2 ff.); vielmehr: wer sündigt, der soll sterben (V. 20). Aber durch diese allgemeine Regel ist doch die Wirksamkeit rechtzeitiger Buße nicht ausgeschlossen: Jahwe will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe (18 23. 33 11). Darum sorgt er auch für die Verwarnung der Gottlosen durch die Propheten, und die letzteren sind für die Unterlassung der Warnung voll verantwortlich (3 17 ff.; c. 33).

Daß die zuletzt besprochenen Gedanken von Hesekiel nur selten berührt werden, hat seinen Grund sichtlich in dem Umstand, daß er sich zunächst weit mehr gedrungen fühlt, seiner heiligen Entrüstung über die Sünden und damit über die Größe der Schuld seines Volks einen kräftigen Ausdruck zu geben. Damit hebt der göttliche Auftrag für ihn an, daß er an die Abtrünnigen, an „das Haus der Widerspenstigkeit" gesandt ist (2 3. 5. 5 5 ff. und oft). Und zwar ist es immer dieselbe Anklage, die im Vordergrund aller Beschuldigungen steht: die des groben Abfalls von Jahwe, des Götzendienstes.

Für die richtige Beurteilung dieser Anklage ist allerdings ein doppeltes zu beachten. Erstlich: Unter Götzendienst versteht Hesekiel nicht bloß die wirkliche Verehrung fremder, heidnischer Götter[1]), wie er 8 1 ff. in einem Gesicht die Verehrung des „Eiferbildes" (einer Aschera?) und allerlei Gewürms, die Beweinung des Tammuz und die Anbetung der Sonne im jerusalemischem Tempel erschaut, sondern auch den gesamten Jahwekult, sofern er mit dem Gebrauch von Jahwebildern und dem Opferdienst auf den sogenannten „Höhen" verbunden ist.

Das Dt hatte kein Hehl daraus gemacht, daß die Beseitigung des Höhendienstes eine Neuerung sei, die mit einer gewissen Schonung durchgeführt werden müsse. Bedeutete sie doch

[1]) Daß es sich Hes. 8 um altisraelitische Geschlechts- und Stammesgötter handle, wie RobertsonSmith und Smend annehmen, läßt sich durch nichts beweisen.

ein Profanwerden alles Gebietes außerhalb Jerusalems — für die alte Anschauung ein unerträglicher Gedanke! Infolgedessen hatte das Dt den bisherigen Höhenpriestern wenigstens ein Amtieren am Tempel gestattet und sie zugleich nach Kräften der Mildtätigkeit des Volkes empfohlen. Eine absolute Verurteilung des Höhendienstes als eines schweren Verbrechens lag ihm also fern, wenn schon die Beschränkung des Kultus auf den Tempel seit Salomo Pflicht gewesen wäre. Ganz anders lautet das Urteil Hesekiels. Ihm war durch die Ereignisse von 597, durch die er persönlich so schwer betroffen war, und die ganze Folgezeit die Erkenntnis aufgegangen, daß die Wurzeln des Unheils weit tiefer lagen, als daß ihnen die josianische Reform hätte beikommen können. Nicht erst von Salomo, sondern von allem Anfang an war der Kultus Israels, auch wenn er Jahwe gelten sollte, reiner Götzendienst. Denn er bewegte sich zuerst in ägyptischen (23 3. 8)[1]), dann in kanaanitischen Formen. Das letztere meint der Prophet mit dem Beginn der großen Anklagerede gegen Jerusalem in c. 16: „Deine Abstammung und dein Ursprung sind aus dem Lande der Kanaaniter; dein Vater war Amoriter und deine Mutter Hethiterin.“ Damit will er nicht nicht etwas Neues über die älteste Geschichte Israels lehren, sondern nur die heidnische Art seines Kultus auf das stärkste brandmarken. Dabei tritt es nicht bloß in den beiden großen Anklagereden c. 16 und 23, sondern auch anderwärts (vergl. z. B. 44 6 ff.!) deutlich hervor: der heidnische Charakter dieses Kults bestand nicht bloß in spezifisch heidnischen Kultsitten, wie etwa Völlerei und Unzucht bei den Opfermahlen, sondern in dem gänzlichen Mangel an Feingefühl für das Heilige, der Gottheit Würdige. Kein Wunder, daß Hesekiel in der bloßen Verpflanzung dieses Kultus in ein Heiligtum nur eine halbe Maßregel erblickte, die nunmehr energisch durch eine ganze ersetzt werden müsse. Denn das Heiligtum war auch nach der Reform Josias weiter „verunreinigt“ worden; insbesondere scheinen Jahwebilder später wieder Eingang gefunden und eine wichtige Rolle gespielt zu haben (5 11. 6 4 ff. 13. 7 20).

[1]) Da es sich unter dem Bilde grober Unzucht, das der Prophet in c. 16 und 23 in äußerst drastischer Weise durchführt, nach bekanntem Sprachgebrauch nur um Götzendienst handeln kann (was uns auch durch 20 8 bestätigt wird), so liegt die Vermutung nahe, daß Hesekiel durch die Deutung von Am. 5 26 auf die ägyptische Zeit des Volks zu obigem Urteil veranlaßt war.

Zweitens aber fällt unter die Anklage des Götzendienstes als eines Ehebruchs gegenüber Jahwe auch das Buhlen um die Gunst und Hilfe der heidnischen Mächte (so deutlich 16 26 ff., wohl auch 23 3. 8. 14 ff. 21; anderwärts ist bisweilen zweifelhaft, ob nicht wirklicher Abfall zu heidnischen Göttern infolge des politischen Verkehrs gemeint ist). Für Hesekiel ist eben jede Berührung mit der heidnischen Sphäre eine äußere und innere Verunreinigung.

Natürlich sind für Hesekiel beide Reiche (Samaria 23 4 unter dem Namen *'oholāh*, d. i. „ihr [eigenes] Zelt", und Jerusalem unter dem Namen *'oholībāh*, d. i. „mein Zelt ist in ihr", in gleicher Verdammnis. Doch ist Judas Schuld insofern größer, als es sich durch das Schicksal Sodoms und Samarias nicht nur nicht warnen ließ, sondern es noch weit ärger trieb als diese ihre Schwestern. Darum soll auch deren Schicksal gewendet werden, damit sie zur tiefen Beschämung Judas dastehen; denn dieses hat den Beweis geliefert, daß im Vergleich mit ihm sogar Sodom und Samaria noch Nachsicht verdienten (16 46 ff. 23 11).

Die speziellen Anklagen, die Hesekiel (bes. 22 6 ff.) gegen Jerusalem richtet, erstrecken sich vor allem auf Rechtsbeugung und Gewalttat und erinnern uns lebhaft an die immer wiederholten Anklagen der früheren Propheten; auffällig ist nur die starke Betonung der Blutschande (22 10 f.), die unmöglich bildlich zu verstehen ist. Uebrigens sind an der allgemeinen Verderbnis alle Stände mitschuldig: der König (Zedekia), an dem sein Meineid und Vertragsbruch schwer geahndet werden soll (17 11 ff.), die Oberen, die als Wölfe und schlechte Hirten dastehen (22 27. 34 1 ff.), die pflichtvergessenen Priester (21 6 ff. 22 26), die lügenhaften Propheten (13 1 ff. 22 28) und Prophetinnen (13 17 ff.), die das Volk in falsche Sicherheit einwiegen.

Alle diese Schuld schreit nach Sühne. Wohl regt sich in Hesekiel im Angesichte des furchtbaren Gerichts das Mitleid mit dem untergehenden Volke, aber die Verschuldung ist zu groß, als daß noch Verschonung möglich wäre (9 8 ff. 11 13 u. oft). Selbst so exemplarisch Fromme wie Noah, Daniel und Hiob vermöchten jetzt nichts durch ihre Fürbitte auszurichten, sondern höchstens sich selbst zu retten (14 14 ff.). Die jetzt drohenden Strafgerichte sind nur der Abschluß der schon längst, freilich immer vergeblich, über Israel verhängten. Ganz eigentümlich ist dabei die Lehre des Propheten, daß Jahwe die Israeliten für ihren

Abfall auch durch die Verleihung nicht ersprießlicher Gebote, wie z. B. des Gebots der Kinderopfer, gestraft habe. Nur so kann der Ausspruch 20 25 ff. verstanden werden, mag auch der Prophet 16 20 f. und 23 39 diese Opfer als den Götzen dargebracht bezeichnen. Immerhin ist es fast undenkbar, daß Hesekiel Kinderopfer als zum Verderben Israels von Jahwe selbst gefordert hingestellt haben sollte. Vielleicht bezeichnet er das Gebot Ex. 22 28b nur deshalb als „nicht ersprießlich", weil es zu dem Wahne Anlaß gab, Gott verlange nicht bloß die Weihung, sondern die tatsächliche Opferung der Erstgebornen.

Mit völliger Klarheit sieht der Prophet das Anrücken der Chaldäer (21 23 ff.), die Belagerung der Stadt mit allen ihren Schrecken (4 1 ff. und 16 f.), sowie ihre Einäscherung (10 2) voraus. Durch symbolische Handlungen versinnbildlicht er das Schicksal der Besiegten, die erneute Dezimierung der scheinbar schon Geretteten (5 1 ff.), sowie den Abzug ins Exil (12 3 ff.). Schwert, Hunger und Pest werden ohne Aufhören gegen sie wüten; das Land wird zur Wüste und samt dem Volk ein Gegenstand grimmiger Verhöhnung für die Heiden (5 14 ff. 33 27 ff.), während sie selbst im Exil unreines Brot essen müssen (4 9 ff.).

Aber die Verwerfung ist doch keine endgültige. Zwar scheint es nach 21 6 ff., als sollten durch das Strafgericht Fromme und Gottlose dahingerafft werden — ein Ausspruch, zu dem sich Hesekiel offenbar vorübergehend durch die Tatsachen getrieben sah. Aber im Grunde bleibt es doch bei der altprophetischen Erwartung, daß eine wenn auch kleine Schar von Schwert, Hunger, wilden Tieren und Pest verschont bleiben werde (14 21 ff.). Sieht doch der Prophet im Geiste (9 4 ff.) nicht bloß die Preisgebung Jerusalems, sondern auch das Zeichen des Engels an der Stirn der zur Rettung Bestimmten. Weiter sieht er (37 1 ff.) die Auferstehung der Totengebeine, d. h. des im Exil gleichsam ins Grab gesunkenen Volkes, das durch den Odem Gottes zu neuem Leben erweckt wird. Die in das heilige Land Zurückgeführten werden dort fortan nach Beseitigung aller früheren Greuel sicher wohnen und sich reichen Segens von Jahwe zu erfreuen haben (11 17 ff. 28 25 f. 34 13 ff. 36 8 ff. 33 ff. 39 25 ff.). Denn er gedenkt seiner früheren Verheißungen, vergibt Jerusalem alle seine Sünden und schließt einen ewig gültigen Bund mit ihm (16 60 ff. 37 26). Er kann fortan sein Angesicht nicht mehr vor seinem Volke verbergen, da er seinen Geist über es ausgegossen hat (39 29). Und als

die Frucht dieses Gottesgeistes wird die Ersetzung des bisherigen Wesens durch einen anderen Geist und ein neues Herz[1]), die Verwandlung des steinernen Herzens in ein weiches fleischernes Herz (11 19. 36 26 f.) verheißen.

Sofern es dazu eines außerordentlichen Eingreifens Jahwes bedarf, kann die letzterwähnte Verheißung bereits zu den sog. messianischen Weissagungen (im weiteren Sinne, s. o. S. 262 f.) gezählt werden. Solche finden sich bei Hesekiel auch im engeren Sinne, wenn auch spärlich und keineswegs besonders hervortretend. So kann der zarte Schößling vom Wipfel der hohen Zeder, der nach 17 22 ff. auf einen hohen und erhabenen Berg (den Tempelberg) gepflanzt und dort zu einer majestätischen Zeder werden soll, nur den messianischen König aus Davids Geschlecht bedeuten, unter dem Israel sicher wohnen wird. An seiner Erhöhung werden die heidnischen Königreiche („alle Bäume des Feldes") die Macht Jahwes erkennen. Von einer Weltherrschaft des messianischen Königs ist hier keine Rede. Auch 21 32 redet nur davon, daß der Staat in Trümmern liegen soll, bis der kommt, dem es (als Subjekt ist die Herrschaft zu denken) gebührt und dem es Jahwe verleiht. Einen Davididen verheißt Hesekiel ausdrücklich erst 34 23 f., aber auch dort nicht als den Vorkämpfer und Erretter des Volks, sondern nur als den rechten Hirten, der das Volk weiden wird, nachdem Jahwe selbst (V. 1 ff., in deutlichem Anschluß an Jer. 23 1 ff.) zugunsten seiner Schafe eingeschritten ist und eifrig (34 11 ff.) des Hirtenamtes an ihnen gewaltet hat. Erst dann wird er einen einzigen Hirten über sie bestellen, nämlich „seinen Knecht David". Daß hierbei nicht etwa an den wiederkehrenden König David, sondern, wie bei dem „rechten Sproß Davids" Jer. 23 5 nur an einen im Geiste Davids Regierenden gedacht ist, lehrt schon der Umstand, daß er nicht einmal „König" heißt; vielmehr (34 24): Ich, Jahwe, will ihr Gott sein, und mein Knecht David wird „Fürst" *(nāśi')* in ihrer Mitte sein. Ein Weiteres aber wird nicht von ihm ausgesagt. Jahwe allein ist es, der (V. 25 ff.) einen Friedensbund mit dem Volke schließt, ihm Sicherheit vor wilden Tieren, wie vor Unterdrückung und Hohn der Feinde, und dem Lande reiche Fruchtbarkeit ver-

[1]) Wenn es 18 31 in etwas anderem Zusammenhang heißt: „Schafft euch ein neues Herz und einen neuen Geist!" so wird dadurch nicht hinfällig, daß die Verleihung des neuen Geistes doch nur von Gott ausgehen kann.

leiht. Dieselbe Weissagung kehrt wieder 37 22 ff. nach der symbolischen Handlung der Vereinigung zweier Stäbe (Judas und Josephs) in der Hand Hesekiels. Auch das längst untergegangene nördliche Reich soll mit Juda wieder zu einem Reiche unter einem König verbunden sein. Aber wieder ist es (V. 23) Jahwe selbst, der sie errettet und reinigt, daß sie wieder sein Volk seien. Nun scheint allerdings in 37 22 ff. gegenüber 34 23 f. eine Steigerung vorzuliegen, sofern es 37 24 f. nicht nur heißt „und mein Knecht David soll König über sie sein", sondern (V. 25) „mein Knecht David soll für immer ihr Herrscher sein". Hat der Prophet in der Zwischenzeit seine Erwartung so stark umgestaltet, daß er nunmehr einen König von ewiger Regierungsdauer erwartet? Das ist unmöglich, weil es in völligem Widerspruch stehen würde mit der Rolle, die der „Fürst" (also nicht König!) in dem Zukunftsprogramm des Hesekiel c. 40—48, spielt (s. unten). Aber auch abgesehen davon tritt in c. 37, wie c. 34, Jahwe als der eigentliche Herrscher, der sein Heiligtum in ihrer Mitte bewohnt und über dem ewigen Friedensbund mit ihnen waltet, dermaßen in den Vordergrund, daß daneben für die Messiasidee kaum noch Raum bleibt.

Wie anderwärts in den Zukunftserwartungen der Propheten nimmt auch bei Hesekiel die Bedrohung der auswärtigen Völker einen ziemlich breiten Raum ein; ja nach 30 2 f. scheint es, als ob der seit Amos erwartete „Tag Jahwes" ausschließlich ein Gerichtstag über die fremden Völker sein solle. Dabei wird zwar auch die Feindseligkeit der Fremden gegen Israel als Grund des göttlichen Zorns genannt (so die Schadenfreude und Rachgier der Ammoniter 25 3, der Moabiter V. 8, der Edomiter V. 12 und nochmals c. 35, der Philister 25 15, der Tyrier 26 2). Aber der Hauptgesichtspunkt ist doch immer, daß der Machtdünkel und all das hochmütige Gepränge der Heiden zu Schanden werden soll, „damit sie erkennen, daß ich Jahwe bin" (25 7. 11. 17 etc.). Am längsten und kräftigsten ergießt sich daher die Drohung gegen die stolzesten und mächtigsten Völker: gegen Tyrus (c. 26—28), weil es sich (27 3) für die vollendete Schönheit und sein König sich (28 2) sogar für einen Gott erklärte, und gegen die Aegypter (c. 29—32), weil sich der Pharao (29 3) gebrüstet: mein ist der Nil, ich habe ihn gemacht! Diesen Hochmut wird Gott strafen, wie er dereinst schon die Ueberhebung der assyrischen Helden gestraft hat, deren Gräber (als der Ruchlosesten)

in den äußersten Winkel der Gruft gelegt sind (32 23, beiläufig der erste Ansatz zu einer Unterscheidung zwischen den Bewohnern der Unterwelt und damit zu der Lehre von den Höllenstrafen).

Eigentümlich ist der Eschatologie Hesekiels die Erwartung eines feindlichen Ansturms gewaltiger Völkermassen unter Gog, dem Fürsten im Lande Magog, gegen das bereits wiederbesiedelte Land Israel, also nach dem Anbruch der messianischen Zeit (c. 38 f.). Auch hier ist der wesentliche Gesichtspunkt (38 16): „damit mich die Völker kennen lernen, wenn ich mich vor ihren Augen heilig erweise" (vergl. auch 39 7). Davon, daß diese Erkenntnis weiter zu einem Anschluß der Völker an Jahwe, zu einem Anteil am Heile Israels führe, ist hier so wenig wie anderwärts bei Hesekiel die Rede. Auf den Bergen Israels soll Gog fallen, und so unermeßlich wird die Zahl seiner Krieger sein, daß man sieben Jahre lang mit ihren Waffen heizen und sieben Jahre an ihren Leichen zu begraben hat.

Wenn sich Hesekiel (38 17) auf die Weissagungen früherer Propheten über Gog beruft, so vermögen wir nicht zu sagen, welche Sprüche (falls sie uns überhaupt noch erhalten sind) er dabei im Sinne haben könnte. Jedenfalls aber ist sein Hinweis ein Zeugnis dafür, daß die vorexilische Prophetie bereits Gegenstand der Reflexion für ihn war. Und darin spricht sich zugleich das Bewußtsein aus, daß die alte Prophetie, das Erzeugnis des unmittelbar wirkenden Gottesgeistes, so gut wie ganz erloschen ist und wesentlich durch schriftstellerische Tätigkeit ersetzt werden muß.

In den Bereich der letzteren gehört nun zweifellos die ganze Perikope (c. 40—48), die nach dem oben Dargelegten von bahnbrechender Bedeutung für die weitere Gestaltung der Religion Israels geworden ist: der Entwurf zu der Neugestaltung des Heiligtums und des Kultus nach der Rückkehr des Volks aus dem Exil[1]). Nicht als ob es in c. 1—39 ganz an Andeutungen fehlte, die auf dies letzte Ziel der Gerichte Gottes hinwiesen; wir finden solche z. B. 20 40 f. 37 26. 28. Aber in c. 40—48 treten diese Interessen, der Neubau des Tempels in allen seinen Einzelheiten, die genaue Regelung der Opfer und Feste usw. in einem Grade in den Vordergrund, daß alles

[1]) Vergl. hierzu Bertholet, Der Verfassungsgesetzentwurf des Ezechiel in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung. Freiburg i. B. 1896.

andere, d. h. alles, was nicht zum Kultus gehört, nur als Anhängsel und kaum der Erwähnung wert erscheint.

Allen den mannigfaltigen und komplizierten Anordnungen in c. 40—48 liegt doch strenggenommen nur ein Gedanke zugrunde — die unbedingte Darstellung und Wahrung der Heiligkeit Gottes im Gegensatz zu ihrer endlosen Befleckung in der vorexilischen Zeit. Diese Wahrung aber erfolgt durch eine große Zahl äußerlicher Veranstaltungen und Ordnungen. Allerdings sind diese im Grunde nur symbolische Darstellungen der Heiligkeit Gottes und des Eifers, der auf ihre Wahrung gerichtet ist; aber ihre strenge Beobachtung ist schlechthin unerläßlich und nicht etwa (wie die Opfer nach altprophetischer Auffassung) bloß eine, allenfalls auch entbehrliche Betätigung der frommen Gesinnung. Hesekiel ist eben der Urheber der Gesetzesreligion, des Levitismus. Dafür ist vor allem anderen charakteristisch, daß die Verletzung der Heiligkeit Gottes ausschließlich als objektive Tatsache, ohne Rücksicht auf Absicht und Beweggrund des Urhebers, gewertet wird. Unbewußte levitische Verunreinigung und wissentliche Sünde ziehen ganz dasselbe Maß von Verschuldung nach sich.

An der Spitze aller Anordnungen stehen naturgemäß die über den heiligen Raum. Die Idee, daß nunmehr das ganze Land Jahwe geheiligt ist, findet ihren symbolischen Ausdruck in der Hochheiligkeit nicht bloß des Tempels, des Orts der Einwohnung Jahwes, sondern des ganzen Bereichs rings um den Tempel auf dem Gipfel des Bergs (43 12). Denn Stadt und Tempel werden alsdann auf einem sehr hohen Berge liegen (40 2) zum Erweis ihrer, jede andere Stätte auf Erden überragenden Bedeutung. Eine Verunreinigung des Heiligtums, wie sie ehedem durch die Königsgräber dicht neben dem Tempel herbeigeführt wurde (43 7), ist dann völlig ausgeschlossen. An die Heiligkeit des Vorhofs erinnert beständig das Verschlossenbleiben des Osttors (44 1), durch das Jahwe vom Oelberg her seinen Wiedereinzug ins Heiligtum gehalten hat. Der ganze heilige Bezirk aber mit Einschluß des Priester- und Levitengebiets ist eine „Hebe“ vom Land (45 1 ff. 48 8 ff.), eine Art Opfergabe, durch die alles übrige Land ebenso geheiligt und gebrauchsfähig gemacht wird, wie die Früchte des Landes durch die Abgabe der Erstlinge an Jahwe. An den heiligen Bezirk schließt sich unmittelbar das Gebiet der Stadt und das Dominialland des Fürsten an. Dem ersteren eignet auch

noch ein gewisser Grad von Heiligkeit; soll doch die Stadt nach 48 35, dem Schlußwort der ganzen Perikope, fortan heißen „Jahwe daselbst!“ Sie gehört keinem Stamm ausschließlich, sondern Leute aus allen Stämmen sollen sie bewohnen (48 19).

Gemäß dieser ihrer Bedeutung ist die Stadt samt der heiligen Hebe das Herz und fast genau auch der Mittelpunkt des gesamten Landes; denn nördlich von ihr liegen sieben, südlich fünf Stämme, unter letzteren, ganz abweichend von dem einstigen geschichtlichen Tatbestand, auch Issachar, Sebulon und Gad. Das Ostjordanland war wohl längst zu stark von Heiden besetzt, als daß es Hesekiel noch hätte zum heiligen Lande rechnen können. Dagegen sollen die unter Israel wohnenden Fremden, die Söhne erzeugt haben (also dauernd ansässig sind), ganz wie die eingebornen Israeliten gelten und auch Erbbesitz erhalten (47 22). Der Sinn dieser auf den ersten Blick auffälligen Bestimmung ist der, daß es in dem neuen Staat nur vollbürtige Glieder der Kultusgemeinde, mit gleichen Rechten, aber auch gleichen Pflichten geben kann.

Einen überaus drastischen Ausdruck findet endlich die Idee, daß das Jahwe geheiligte Land von seinem Segen überströmt sein wird, in der Schilderung der Tempelquelle 47 1 ff., die unter dem Tempel selbst entspringt, anfangs ein seichtes Wässerlein, aber schon nach einem Lauf von 4000 Ellen ein mächtiger Strom wird, der zahlreichen Bäumen an seinen Ufern immergrünes Laub und nie versagende Früchte schafft, das Wasser des toten Meeres gesund und überaus reich an Fischen macht. Das alles geschieht, „weil das Wasser vom Heiligtum ausgeht“; eben darum hat es eine magische Wirkung (47 12).

In welchem Grade für Hesekiel auch die subtilsten Bestimmungen über Kultusangelegenheiten von Wichtigkeit sind, das lehren seine Anordnungen über die Opfertische (40 39 ff.), die Priesterzellen (42 13 f.), die Sündopfer zum Behuf der siebentägigen Altarweihe (43 18 ff.), die im Kultus zu brauchenden Maße und Gewichte (45 9 ff.), die Fest- und Opferordnung (45 18 ff.); vergl. dazu auch die komplizierten Vorschriften über Ort und Anzahl der Opfer des Fürsten in c. 46). In betreff der Feste ist bemerkenswert, daß sie — wie schon die genaue Datierung beweist — von ihrem einstigen Zusammenhang mit dem Naturlauf (als Erntefeste) losgelöst und zu kirchlichen Opferfesten geworden sind. Denn abgesehen vom Verbot des Sauerteigs für die Zeit

des Passah ist (45 21 ff.) von nichts als den offiziell darzubringenden Opfern die Rede. Ueberaus bezeichnend ist die gänzliche Ignorierung des Wochenfestes, das sogar P gemäß uralter Tradition als Erntefest beibehält, und nicht minder, daß die beiden Sühnetage, die Hesekiel je am Beginn einer Jahreshälfte ansetzt (45 18 ff.), nicht einen Bußtag für das Volk bedeuten, sondern eine Entsündigung des Heiligtums durch äußerliche Zeremonien bezwecken „wegen derer, die sich etwa aus Irrtum oder Unwissenheit verfehlt haben". Die Reinigung des Tempelgebäudes von levitischer Verunreinigung erscheint hier dermaßen als die Hauptsache, daß die Reinigung der Herzen, die den vorexilischen Propheten weitaus das wichtigste gewesen wäre, in diesem Zusammenhange unerwähnt bleibt.

Manches von Hesekiel Angeordnete mag auf altem Herkommen beruhen, das dem Priester Hesekiel, vielleicht von seiner eignen Amtspraxis her, wohlbekannt war. Zweifellos neu aber und folgenschwer ist seine Unterscheidung (40 46 und besonders 44 6 ff.) von solchen Priestern aus Levi, die zugleich Nachkommen Zadoks sind, d. h. zur erbeingesessenen Priesterschaft Jerusalems gehören, und den andern Priestern aus Levi, die dem Volke gedient haben in der Zeit seiner Verirrung, d. h. den früheren Höhenpriestern. Nur den Zadokiten soll fortan das legitime Priestertum zustehen; die andern „sollen die Folgen ihrer Schuld tragen" und zur Leistung aller der niederen Dienste im Kultus verurteilt sein, die früher von Unbeschnittenen (Sklaven und Kriegsgefangenen) verrichtet worden waren (44 10 ff.). Erst Hesekiel hat damit die Unterscheidung von Priestern und Leviten angebahnt, die uns aus P und der Chronik so geläufig ist, daß wir uns den israelitischen Kult vom Sinai an schwer ohne sie vorstellen können, während sie doch sogar dem Dt noch ganz unbekannt ist.

In den Spezialvorschriften für die Priester (44 17 ff.) ist wiederum bemerkenswert, daß an der Spitze ihrer Amtspflichten (V. 23) die Unterweisung des Volkes über den Unterschied von heilig und gemein, rein und unrein und dann erst ihre richterliche Befugnis erwähnt wird.

Neben den Priestern spielt der „Fürst" (*nāśî'*), wie schon oben erwähnt, eine ziemlich farblose Rolle. Ein Oberhaupt mußte vorhanden sein, und nichts lag näher, als die Anknüpfung an die mehrhundertjährige geschichtliche Tradition, also die Erwartung

eines politischen Oberhaupts aus Davids Geschlecht. Ganz unnötig hat man sich darüber verwundert, daß Hesekiel dem Priesterstaat nicht eine geistliche Spitze gebe, vielmehr über den „Hohenpriester" gänzlich schweige. Aber Hohepriester hatte es vor dem Exil überhaupt nicht gegeben, sondern höchstens Oberpriester zu Jerusalem. Diese waren aber lediglich hohe königliche Beamte gewesen, und es ist sehr wohl möglich, daß Hesekiel das Wiederaufleben dieser priesterlichen Beamten aus guten Gründen nicht wünschenswert fand. Der Gedanke, daß in dem neuen Jerusalem an die Stelle des nationalen, politischen Hauptes ein geistliches, und zwar nun ein Hoherpriester, treten werde, lag ihm fern. So blieb es denn für Hesekiel bei einem politischen Oberhaupt — aber dieses ist strenggenommen nur der Bürge für den regelmäßigen Betrieb des Kultus. Denn man kann doch kaum von einem souveränen Fürsten reden, wenn diesem *nāśî'* ein Dominialland am östlichen und westlichen Ende der heiligen Hebe angewiesen wird, aber mit dem Ausdruck befremdlichen Mißtrauens, „damit meine Fürsten mein Volk fortan nicht mehr vergewaltigen, sondern das Land dem Hause Israel nach seinen Stämmen überlassen" (45 8. 46 18). Allerdings erhält der Fürst nach 45 13 ff. noch eine „Hebe" vom Volk an Weizen, Gerste, Oel und Schafen; dafür liegt ihm aber die Darbringung aller Gemeindeopfer an den Festen, Neumonden und Sabbathen, sowie des täglichen Morgenbrandopfers und Speisopfers (45 17 ff.) ob. Das einzige Vorrecht aber, dessen er sich erfreut, ist der Eingang in die Vorhalle des für gewöhnlich verschlossenen Osttors (44 3. 46 2), damit er von dessen Schwelle aus der Herrichtung seiner Opfer durch die Priester zusehen und auf der Schwelle anbeten kann. Daß dieser *nāśî'* von Hesekiel nicht als der Messias gedacht sein kann, bedarf keines Beweises.

Fragen wir nun zum Schluß: wie hat der Prophet selbst über die Verwirklichung dieses seines Zukunftsprogramms gedacht? so ist zu antworten: Man muß unterscheiden zwischen solchen Erwartungen, deren Erfüllung in keines Menschen Macht stand, wie die Erhöhung des Tempelbergs oder die Schaffung der wunderbaren Tempelquelle oder auch die Wiederbringung der 10 Stämme — und solchen, die im Bereiche menschlichen Strebens lagen. Mit den letzteren aber war es Hesekiel voller Ernst, und der weitere Verlauf der Dinge hat ihn vollkommen gerechtfertigt. Allerdings war in einigen Fällen die Macht der uralten Sitte

stärker als die Theorie des Propheten, so z. B. in betreff des Wochenfestes. Anderes, wie die Degradation der einstigen Hohenpriester, konnte offenbar erst nach schweren Kämpfen in sehr gemilderter Form durchgesetzt werden. Im großen und ganzen aber bleibt es dabei, daß uns heute in P eine möglichst genau an die Vorschriften Hesekiels sich anschließende Neuordnung des Kultus vorliegt. Dafür zeugen ganz besonders die Parallen in P zu den speziellen Vorschriften für die Priester Hes. 44 17 ff. Allen Spuren nach gingen die Priesterkreise — und zwar an verschiedenen Arbeitsherden — bereits während des Exils ans Werk, um die Gedanken des Propheten zu einem Kultusgesetz zu verarbeiten. Die Frucht dieser mannigfaltigen, aber von durchaus einheitlichem Geiste getragenen Bemühungen war das große priesterliche Geschichts- und Gesetzbuch, dessen Einführung dem nachexilischen Judentum endgültig den Stempel aufdrückte, den es, wie in der neutestamentlichen Zeit, so bis auf den heutigen Tag getragen hat.

Freilich wird auch hier offenbar: der Weg der geschichtlichen Entwickelung ist keineswegs immer ein geradliniger. Mitten hinein in die Arbeiten, die der Kodifizierung eines priesterlichen Gesetzes im Geiste Hesekiels gewidmet waren, fällt noch einmal die machtvolle Betätigung der genuinen Jahweprophetie in Gestalt des sogen. Deuterojesaja. Ihr haben wir uns zunächst zuzuwenden.

§ 21. Der sogenannte Deuterojesaja.

Zur Literatur: HRoy, Israel und die Welt in Jes. 40—55. Ein Beitrag zur Ebed-Jahweh-Frage. Leipzig 1903. — AZillessen, Der alte und der neue Exodus. Eine Studie zur israelit. Prophetie, speziell zu Jes. 40 ff. Archiv f. Rel.-Wiss. 1903, Bd. 6, S. 289—304. — FMaecklenburg, Ueber die Auffassung der Berufstätigkeit des Ebed-Jahwe nach den Ebed-Jahwestücken Jes. 42 1—7. 49 1—9. ZwTh. 48, 3 und 4 (1905). — FFeldmann, Der Knecht Gottes in Jesajas Kap. 40—55. Freiburg 1907. — Cramer, Der Begriff צדקה bei Tritojesaja. ZaW. 1907, S. 79—99 — CvOrelli, Der Knecht Jahves im Jesajabuche. (Bibl. Zeit- und Streitfragen IV, 6.) Groß-Lichterfelde 1908.

Die Tatsache, daß mit dem 40. Kapitel des Jesaja ein ganz neues Buch beginnt, das nirgends einen Anspruch erhebt, ein Werk Jesajas zu sein, kann gegenwärtig als endgültig festgestellt gelten. Streitig ist dagegen noch immer der Umfang dieses sogen. Deuterojesaja. Nach der früher allgemein herrschenden Annahme umfaßte er c. 40—66. Mehr und mehr fand man jedoch die

Erkenntnis bestätigt, die schon EICHHORN gewonnen und KUENEN erneuert hatte: daß ein Teil von 40—66 erst nach der Rückkehr aus dem Exil in Jerusalem verfaßt sein könne [1]). Man begnügte sich jedoch zunächst mit der Abtrennung von c. 63—66 als eines späteren Nachtrags, bis schließlich die Scheidung zwischen c. 40—55 als dem Deuterojesaja und c. 56—66 als dem Tritojesaja zu fast allgemeiner Anerkennung gelangte. Auch wir halten dies für das richtige. Uebrigens bestätigt Jesaja 40—66 in glänzender Weise die Tatsache, daß Authentizitätsfragen für die Wertung des religiösen und ethischen Gehalts einer alttestamentlichen Schrift von geringem Belang sind. Ja die volle Bedeutung des herrlichen Buches c. 40—55 konnte erst von denen erkannt und festgestellt werden, die es geschichtlich verstehen lehrten aus den letzten Jahren vor der Eroberung Babels durch Kyros (538) und der durch ihn ermöglichten Heimkehr eines Teils der Exulanten.

Das Buch des „großen Unbekannten" würde für seine Zeitgenossen schon bedeutungsvoll genug gewesen sein, wenn es nichts anderes gewesen wäre als ein Trostbuch für die Exulanten, das ihnen das Ende der Knechtschaft, die Heimkehr ins heilige Land und eine erneute Gnadenzeit Jahwes verhieß. Aber es bietet unendlich mehr. Von einer Höhe der prophetischen Betrachtung aus, die in alttestamentlicher Zeit kaum ein anderer wieder erstiegen hat, lehrt es die ganze vorangegangene Geschichte Israels wie seine gesamte Zukunft unter dem Gesichtspunkt eines uranfänglichen, allweisen, die gesamte Völkerwelt umspannenden Heilsplans Jahwes verstehen. Die Schranken der Volksreligion sind hier vollständig niedergebrochen und der Grund zur Welt-

[1]) Zu der Entscheidung des Streits über Deuterojesaja und Tritojesaja haben insbesondere beigetragen: DUHM (im Kommentar zum Buche Jesaja. Gött. 1892. 2. Aufl. 1902; er beginnt den Tritojes. mit c. 56); CHEYNE (Introd. to the book of Js. Lond. 1895; er setzt c. 56 1—8. 58 und 59 unter Artaxerxes II. oder III. an, c. 63 7—64 12 [11] um 350 v. Chr., c. 66 unter Darius Ochus); HGRESSMANN, Ueber die in Jes. c. 56—66 vorausgesetzsen zeitgeschichtlichen Verhältnisse. Gött. 1899. (Nach ihm bilden die cc. 56—66 kein einheitliches Ganzes, stammen aber sämtlich aus nachexilischer Zeit und aus Judäa.) ELITTMANN, Ueber die Abfassungszeit des Tritojesaja. Freib. i. B. 1899. Nach L. umfaßt der Tritojes. c. 56—63 6 (außer 59 5—8 und vielleicht 56 1—8), sowie c. 65 und 66 (außer 66 23 f.) und stammt ganz aus der Zeit zwischen 457 und 445 vor der Ankunft Nehemias, dagegen c. 63 7 ff. und 64 aus der Zeit zwischen 538 und 520.

religion gelegt, ohne daß doch die altprophetischen Gedanken von der Erwählung und Bevorzugung Israels aufgegeben sind. Wie sich beide, scheinbar heterogene Anschauungen vereinigen ließen, wird nachher zu zeigen sein. Die ganze einsame Größe des Deuterojesaja vergegenwärtigen wir uns am besten, wenn wir ihn mit Hesekiel oder den ungefähr gleichzeitigen Stellen Deut. 4 19 f. und 32 8 vergleichen. In Hesekiels Zukunftserwartungen war für irgendwelchen Anteil der Heiden an dem Heil Israels kein Raum. Deut. 4 19 f. aber wird unumwunden die Meinung ausgesprochen, daß Jahwe die Heiden zur Verehrung der Gestirngottheiten bestimmt (d. h. also gleichsam zum Götzendienst verurteilt) habe, während er Israel zu seinem Eigentum erwählte. Ganz denselben Gedanken drückt Deut. 32 8 nach der richtigen Lesart der Sept. aus: Jahwe bestimmte die Grenzen der Völker nach der Zahl der Götter (*bᵉnê ʾᵉlōhîm*), d. h. er teilte jedem der [Unter-]Götter ein bestimmtes Volk zu, während er Israel für seinen Erbbesitz erklärte.

Dem oben erwähnten Grundgedanken eines eben jetzt offenbar werdenden göttlichen Heilsplans, der alle Völker umfaßt und zugleich alle Rätsel der Geschichte Israels löst, sind zunächst alle die Aussagen untergeordnet, aus denen man unschwer den überaus hochstehenden Gottesbegriff unseres Propheten ersehen kann. Voraussetzung eines schlechthin einheitlichen Weltplans ist die Einzigkeit Gottes. Der absolute Monotheismus ist hier auf den klarsten und schärfsten Ausdruck gebracht (43 10 f. 44 6. 8. 45 5 f. 14. 18). Voraussetzung der lückenlosen Durchführung ist die Ewigkeit (41 4. 44 6), Unveränderlichkeit (41 4. 43 13) und immer gleiche Machtfülle (40 28 ff.) Gottes. Seine Allmacht wird vor allem durch seine Schöpfertätigkeit bewiesen. Er allein hat den Himmel ausgespannt, die Erde geschaffen (40 12. 22 ff. 28. 42 5. 44 24. 45 12. 18) in der Fülle seiner Allgewalt und der Stärke seiner Kraft (40 26); es bedurfte nur seines Zurufs, so standen sie da (48 13). Er ist der Urheber aller Menschengeschlechter von Anfang an (41 4) und lenkt mit souveräner Allmacht die Geschicke auch der mächtigsten Menschen (40 23 f.); sind doch auch die Völker vor ihm nur wie ein Tropfen am Eimer und ein Stäubchen an den Wagschalen (40 15 ff.). Wie könnte da der einzelne mit ihm hadern, — die Scherbe mit dem Töpfer! (45 9). Wie im ersten Jesaja wird Gott auch hier häufig als „der Heilige Israels“ bezeichnet und zwar gleichfalls im Sinne seiner absolu-

ten Erhabenheit über alles Kreatürliche und Vergängliche und damit natürlich auch über alle Befleckung und Verunehrung (41 14. 16. 43 3. 14 etc,). Dadurch ist auch die Darstellung Gottes in irgend welchem Bilde schlechthin ausgeschlossen (40 18 ff.), wie sich denn überhaupt unser Prophet in der Schilderung der Torheit und Widersinnigkeit des Götzen- und Bilderdienstes nicht genug tun kann (vgl. 41 29 und ganz besonders die fast humoristische Ausführung 44 9 ff. 46 6 ff.). Der Heiligkeit Gottes entspricht es auch, daß all sein Tun im tiefsten Grunde der Ehre seines Namens gilt (48 9. 11); er will „seine Ehre keinem anderen geben, noch seinen Ruhm den Götzen" (42 8), als hätten sie ausgeführt, was allein sein Werk war.

Die spärlichen Aussagen über die Mittel Gottes zur Ausführung seines Welt- und Heilsplans nennen vor allem das prophetische Wort; dieses ist von unwiderstehlicher Wirkung (55 10 f.) und ewiger Gültigkeit (42 9). In der genauen Vorhersagung der wunderbaren Ereignisse der Gegenwart (der Sendung des Kyros und der nahe bevorstehenden Errettung Israels) erblickt unser Prophet einen der stärksten Beweise für die Einzigkeit und Allmacht des Gottes Israels (41 25 ff. 42 9. 43 10 ff. 44 7 f. 26 ff. 45 21. 46 10 f. 48 8 ff. 14 ff.); die nichtigen Götzen können weder das Frühere deuten, noch das Künftige vorhersagen (41 21 ff.).

Wie bei den vorexilischen Propheten und im Dt. beruht die Bevorzugung Israels auf seiner Erwählung (41 8 f.). Diese aber wird nicht einfach auf die Liebe Gottes zu Israel zurückgeführt, wie es nach 43 3 f. scheinen könnte, sondern auf die besonderen Absichten, die Jahwe durch Israel, seinen Knecht (s. u.), zum Heil der ganzen Welt verwirklichen will. Darum hat er es liebevoll getragen vom Mutterschoße an (46 3), und als es durch seine Sünden den gerechten Zorn Gottes erregte, da gab er es zwar seinen Feinden preis (42 24 f. 50 1. 51 17): aber nicht das war seine Absicht, daß sich Babel, die Vollstreckerin seines Gerichts, erbarmungslos gegen Juda erweisen solle (47 6). Um so mehr erachtet nun Gott die alte Schuld des Volkes für gesühnt, ja für zwiefältig abgebüßt (40 2. 51 19). Bei alledem ist die kommende Rettung nichts als der Ausfluß der freien Gnade Gottes und weder durch Opfer, noch durch ein sonstiges Verdienst Israels herbeigeführt; vielmehr hätte dieses durch seine Sünden von seinem ersten Ahnherrn (Jakob) an eigentlich die Vernichtung verdient (43 22 ff. 48 1. 4. 8). Aber Jahwe tilgt wie eine Wolke seine Ueber-

tretungen (44 22).

Um so weniger ist nach alledem der Kleinmut berechtigt, in dem Zion klagt, daß es von seinem Gott verlassen und vergessen sei (40 27. 49 14). So wenig wie eine Mutter ihres Säuglings hat er der Gemeinde Israels vergessen (49 15). Ist doch er, ihr Schöpfer, zugleich ihr Gemahl, der die Jugendgattin nimmermehr verwerfen kann (54 5 ff.). Das Werkzeug aber, dessen sich Jahwe zur Rettung seines Volkes und zur Verwirklichung seines weiteren Heilplans bedient, ist Kyros. Der Prophet redet von ihm und seiner göttlichen Sendung in so ehrenvollen Ausdrücken, daß man gemeint hat, er erblicke in ihm tatsächlich den von den früheren Propheten verheißenen Messias. Jahwe selbst nennt ihn seinen Hirten (44 28), ja seinen Gesalbten, dessen Rechte er ergriffen habe, um Völker vor ihm niederzuwerfen, den er um Israels willen bei seinem Namen gerufen (45 1 ff.), dem er alle seine Wege ebnen will (45 13) als dem Mann seines Ratschlusses (46 11), den er lieb hat (48 14).

Wenn der Siegeslauf des Kyros so zu deuten ist, dann ist für Israel kein Grund mehr zu banger Furcht; mit voller Freudigkeit darf es der Offenbarung der Herrlichkeit Jahwes entgegensehen (40 5. 41 10 ff.). Er verleiht den Gefangenen sichere Heimkehr; von allen Seiten her bringt er sie zusammen (43 5 ff.) und überbietet alsdann noch seine einstigen Großtaten bei der Ausführung aus Aegypten (43 16 ff.). Er schafft ihnen in der Wüste eine wohlbereitete, gefahrlose Bahn (40 3. 42 16. 43 2. 49 10 f.), sorgt überreichlich für Wasser und prächtige Bäume (41 17 ff. 43 18 ff. 48 21) und geleitet sie selbst als liebevoller Hirt (41 11. 52 12). Die ganze Natur begleitet diese Rettungstaten mit ihrem Jubel (42 10 ff. 44 23. 49 13. 55 12). Wie ein Brautschmuck werden die Heimgekehrten für Zion, die scheinbar verlassene und tiefbetrübte Stadt sein; sie wird staunen ob der Menge ihrer Kinder und fast nicht Raum genug für sie alle haben (49 18 ff. 54 1 ff.). Denn mit Jakob (Juda) werden auch „die aus Israel Bewahrten" zurückkehren (49 5 f.). Jahwe aber wird wiederum als König auf dem Zion herrschen (52 7 f.) und alle die Gnadenverheißungen, die er einst David, dem Zeugen seiner Herrlichkeit und dem Gebieter über Nationen, gegeben hat, an seinem Volke erfüllen, indem es fremde, ja ihm noch unbekannte Völker an sich ziehen wird (55 3 ff.). Denn sie alle müssen erkennen, daß Jahwe den Kyros berufen und mit Sieg gekrönt hat, und dem Gotte Israels

die Ehre geben (41 1 ff.). Israel selbst aber erfährt durch die Ausgießung des Geistes Gottes (44 3 ff.), die die innigste Zugehörigkeit jedes Einzelnen zu Gott besiegelt (44 5) und sie alle zu wahrhaften Jüngern Jahwes macht (54 13), eine wunderbare Verjüngung (40 29 ff.). Die Dauer dieses erneuten „Bundes" aber wird unbegrenzt sein; auf den kurzen Zeitraum des Zornes Gottes folgt eine Zeit ewiger Gnade, ewigen Heils (45 17. 54 7 ff.) [1]).

Mit alledem ist jedoch der Gedankeninhalt dieses einzigartigen Buches noch nicht erschöpft. Das Wunderbarste in ihm ist die Idee von Israel als dem „Knechte Jahwes", der nach Jahwes ewigem, alle menschliche Erkenntnis übersteigendem Ratschluß dazu bestimmt ist, nicht bloß die eigene Schuld, sondern auch die der Heidenwelt durch sein Strafleiden zu büßen, dann aber einen großartigen Missionsberuf an der Völkerwelt auszuüben, damit „alle Enden der Erde das Heil des Gottes Israels sehen" (52 10).

Seit es eine Bibelforschung gibt, ist es als ein überaus schwieriges Problem empfunden worden: wie lassen sich die Aussagen, in denen „der Knecht Jahwes (*ʿæbæd jahwæh*)" zweifellos vom Volk Israel zu verstehen ist (41 8 f. 42 19. 43 10. 44 1 f. 21. 45 4. 48 20; vgl. auch „die Knechte Jahwes" 54 17), mit denen vereini-

[1]) In obiger Zusammenstellung der im Deuterojesaja zerstreuten und meist sprunghaft vorgetragenen Gedanken sind zwei Aussagen absichtlich übergangen, weil sie sich in keiner Weise mit den sonstigen Erwartungen des Propheten vereinigen lassen und somit nur als spätere Zutaten betrachtet werden können: 1) Nach 41 15 f. soll Israel zu einer neuen, scharfen, vielspitzigen Dreschwalze werden, die in gründlicher Arbeit sogar die Berge und Hügel zermalmen wird. Natürlich bezieht sich dieses Bild auf die Vernichtung der Feinde Israels. Nun kennt unser Prophet wohl eine Bedrohung Babels (47 1 ff.); an sie, die Peinigerin Israels, soll nunmehr der „Taumelkelch" kommen, den vorher Jerusalem hatte trinken müssen (51 22 f.). Aber nie ist von etwas anderem die Rede, als daß Kyros das Gericht an Babel vollstrecken werde, während die anderen Völker zum Anteil an dem Heil Israels berufen sind. 41 15 f. gehört somit einem ganz anderen Gedankenkreis, und zwar dem von Hes. 38 f. Mich. 4 11 ff. an. — 2) 49 22 f. tritt an die Stelle der Heimkehr der Gefangenen durch die Wüste unter der Führung Jahwes eine Zurückbringung durch die Heiden auf Befehl Jahwes. Man mag sagen: das eine schließt das andere nicht aus. Aber daß dabei „Könige die Wärter Israels und fürstliche Gemahlinnen seine Ammen sein werden, ja daß sie huldigend den Staub seiner Füße lecken werden" (49 23), das sind Erwartungen nicht des Deuterojesaja, sondern einer erheblich späteren Phase des Judentums.

gen, die allem Anschein nach vielmehr ein Individuum im Auge haben (so in den sogen. „Ebed-Jahwe-Liedern“ 42 1—4 [nach andern 1—7]. 49 1—6. 50 4—9 [nebst V. 10] und 52 13—53 12). Zahllos sind die Versuche, durch die man das genannte Problem zu lösen versucht hat [1]). Wir müssen uns an dieser Stelle mit der Erklärung begnügen, daß in dem heftigen Streit, der seit 1892 darüber geführt worden ist, nach unserer Ueberzeugung die Deutung des Knechtes J.s auf das Volk den Sieg behalten hat. Sobald man die Neigung der hebräischen Poesie und Prophetie zu

[1]) Seitdem Duhm in seinem Jesajakommentar (Gött. 1892) die Ebed-Jahwe-Lieder von anderer, und zwar späterer Hand als der des Deuterojesaja hergeleitet und somit als nachträgliche Zutat zu demselben erklärt, überdies auch individuell (als vielleicht auf Jeremia bezüglich) gedeutet hatte, tauchte eine Fülle ähnlicher Hypothesen auf. Die individuelle Deutung der Ebed-Jahwe-Lieder vertreten auch Jley (Historische Erklärung des 2. Teils des Jesaja. Marb. 1893; Die Bedeutung des Ebed-J. etc. Theol. Studien u. Krit. 1899. S. 163 ff.) und Llaue (Die Ebed-J.-Lieder im 2. Teil des Jesaja. Wittenberg 1898; auch in Theol. Studien u. Krit. 1904. Heft 3). Beide erblicken im „Knecht J.s“ den Messias der Zukunft; ebenso Gfüllkrug (Der Gottesknecht des Deuterojes. Gött. 1899), nur daß er die Lieder vom Deuterojes. selbst verfaßt sein läßt. Esellin (Serubbabel. Leipz. 1898) deutete den Ebed-J. auf Serubbabel, der sich tatsächlich die Krone aufgesetzt und dafür ein furchtbares Martyrium durch die Perser erlitten habe (in seinen „Studien zur Entstehungsgeschichte der jüd. Gemeinde“. I. Leipz. 1901, denkt S. an einen anderen Davididen). Kittel (Zur Theol. des A. T. II. Leipz. 1898) findet wenigstens in c. 53 den von den Persern gekreuzigten Serubbabel, während Bertholet (Zu Jes. 53. Freiburg 1899) c. 53 1—11 auf das Leiden und Sterben des 90jährigen Schriftgelehrten Eleasar deutet (vergl. 2 Makk. 6 18 ff.). Die Abfassung der Perikope 52 13—53 12 von einem anderen Dichter als dem der übrigen (gleichfalls nicht deuterojesajanischen) Ebed-J.-Lieder behauptet auch Laue (s. o.) und Schian (die Ebed-J.-Lieder in Jes. 40—66. Halle 1895). Es war das Verdienst KBuddes (The so-called Ebed Jahweh Songs and the Meaning of the Term „Servant of Jahweh“ in Js. 40—55. Amer. Journ. of Theol. 1899. III, S. 499 ff.; deutsch: „die sogen. Ebed.-J.-Lieder und die Bedeutung des Knechtes J.'s in Jes. 40—55. Gießen 1900), sowie KMartis (Das Buch Jesaja. Tüb. 1900), daß die Exegese dieser Kapitel aus dem Hypothesenwald zu einer nüchternen Betrachtung der Dinge zurückgebracht wurde. Ihre Beweisführung wurde allseitig bekräftigt durch die gründliche Erörterung von FGiesebrecht, Der Knecht Jahves des Deuterojesaja. Königsberg 1902. Fortan dürfte die Herkunft auch der sogen. Ebed-J.-Lieder von Deuterojesaja, sowie ihre Deutung auf das zum Missionsberuf an den Heiden bestimmte Israel kaum noch zu erschüttern sein.

weitgehender Personifikation der Kollektivbegriffe, insbesondere auch der Volkskörper, anerkannt und 53 1 ff. richtig als Rede der Heiden versteht, schließen sich alle Aussagen zu einem wohlverständlichen Ganzen zusammen. Dabei erscheint uns auch die Frage müßig, ob der Prophet unter dem Knechte J.s das ganze Volk oder nur den wahrhaft frommen Kern, das der Idee eines Gottesvolkes voll entsprechende „geistliche Israel", verstanden wissen wolle. Wo der Prophet von der Erwählung und Bestimmung Israels für einen weltgeschichtlichen Beruf zu reden hat, beziehen sich seine Worte naturgemäß auf Gesamtisrael, denn eben dieses war Gegenstand der Erwählung und mannigfaltiger Führungen im Verlauf seiner Geschichte. Ebenso naturgemäß aber kann in den Stellen, die das stellvertretende Leiden des Knechtes und seinen Missionsberuf im Auge haben, nicht an die im Läuterungsgericht Untergehenden, sondern nur an den wahrhaft frommen, nach Gott verlangenden und bußfertigen Kern des Volkes gedacht sein. Ja selbst das ist nicht ausgeschlossen, daß der Knecht als ein Teil des Volks, nämlich als der in besonderem Maße büßende und leidende, dem Gesamtvolk gegenübergestellt wird (49 5: „der mich . . . zu seinem Knechte bildete, daß ich Jakob zu ihm zurückbrächte und Israel für ihn gesammelt würde; vgl. auch V. 6). Weit öfter aber und stärker als diese Arbeit an den Volksgenossen wird der Missionsberuf des Knechtes gegenüber der Heidenwelt betont. Er steht im Mittelpunkt der gesamten Gedankenwelt unseres Propheten: erst von ihm aus ist das Rätsel der Erwählung wie der Preisgebung Israels im göttlichen Weltplan zu verstehen. Das schwere Leiden Israels war die unerläßliche Bedingung zum Heil der ganzen Welt.

Daß auch die Heiden von Anfang an zum Eingang in das Reich Gottes bestimmt sind, lehrt die Aufforderung Gottes (45 22 ff.) an alle Enden der Erde, sich ihm zuzuwenden und sich erretten zu lassen, sowie sein Schwur, daß sich ihm zuletzt alle Kniee beugen, alle Zungen bei ihm schwören sollen. Aber zum Organ seiner Heilsverkündigung hat er von Mutterleibe, d. h. von allem Anfang an seinen Knecht Israel berufen, um sich an ihm zu verherrlichen (49 1. 3). Er hat seinen Geist auf ihn gelegt (42 1), ihm sieghafte Beredtsamkeit (49 2), die Zunge eines rechten Jüngers Jahwes (50 4) verliehen, damit er den Heiden die wahre Religion verkünde (42 1) und so zum Lichte der Heiden (42 6. 49 6), zum Bringer eines Bundes *(b°rît)* zwischen Gott und Men-

schen werde (42 6. 49 8). Und Israel wird dieses Berufs in aller Sanftmut und demütiger Hingabe warten (42 2 ff.). Wohl fehlt es dabei nicht an einer gewissen Bereitschaft der Heiden für die Heilsverkündigung des Knechtes. Schon harren die Inseln seiner Unterweisung (42 4); müssen doch die Völker selbst erkennen, daß nur Jahwe den gewaltigen Umschwung durch Kyros herbeizuführen vermochte (41 1 ff.). Aber von durchschlagender Wirkung ist schließlich doch erst das tiefe Leiden des Knechtes gewesen und die Geduld, mit der er sich allen Mißhandlungen und Beschimpfungen unterworfen hat (50 6). Zu ihrem eigenen höchsten Erstaunen geht vielen Völkern und Königen die Erkenntnis auf, daß der kaum noch menschenähnliche, tief verachtete und aufs äußerste gemißhandelte Knecht Jahwes durch sein freiwilliges, geduldiges Leiden als ein rechtes Schuldopfer die Strafe für andere getragen, ihre Schuld gebüßt, ihnen Heil erworben hat (52 13 ff.).

Diese Idee eines stellvertretenden Strafleidens Israels für die Heidenwelt zum Heil der letzteren ist so außerordentlich und einzigartig, daß man es begreifen kann, wenn sie eine unendliche Mannigfaltigkeit von Auslegungen hervorgerufen hat, und sich immer wieder Stimmen erhoben haben, die allein die direkte Beziehung dieser Perikope auf das stellvertretende Leiden Christi (nach 1 Petr. 2 22 ff.) für berechtigt erklärten. In der Tat hat die Kirche ein Recht, die volle Erfüllung dieser merkwürdigen Weissagung erst durch die Person Christi herbeigeführt zu sehen. Aber ihrer Bedeutung wird dadurch nichts genommen, daß wir den Knecht Jahwes im Sinne des Propheten zunächst auf Israel deuten. Nur beschränkt sich seine Meinung nicht etwa darauf, daß die Heiden durch den Anblick des in allen Martern geduldigen Israel gerührt, zur willigen Annahme seiner Heilsverkündigung und zur Nachfolge in seiner Religion angereizt werden. Sondern der Prophet betont ausdrücklich, daß der Knecht Jahwes seinen hohen Beruf erfüllte, indem er die Sünden vieler trug und für die Frevler fürbittend eintrat. Er redet somit von der Ausübung einer hohenpriesterlichen Interzession Israels, die sich zu dem stellvertretenden Leiden gesellt. Damit läßt er seine Leser einen Blick in die Tiefen göttlicher Gedanken tun, die sich so kaum einem anderen seiner Mitpropheten aufgetan haben: in die Erkenntnis, daß die durch Menschenschuld herbeigeführte scheinbare Störung des göttlichen Heilsplans und die

Leiden, die sie herbeiführt, erst recht dazu dienen müssen, Gottes heilsame Absichten mit der Menschheit zu verwirklichen. Diesem Zweck aber sind von Anbeginn alle anderen untergeordnet: „der Himmel wird wie Rauch zerstieben, und die Erde wie ein Gewand zerfallen, mein Heil jedoch wird ewig dauern“ (51 6). Hinter und über der zeitlichen, vergänglichen Welt steht noch eine andere mit höheren, ewigen Gütern! Daß zu ihr auch allen Heiden der Zugang offen stehen sollte, das überstieg zu dieser Zeit noch alles israelitische Denken. Der Prophet aber versteht das Wort seines Gottes: Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege nicht meine Wege; sondern so viel der Himmel höher ist als die Erde, so viel sind auch meine Wege höher als eure Wege und meine Gedanken als eure Gedanken!“

§ 22. Die übrige exilische und die nachexilische Prophetie samt den Anfängen der Apokalyptik.

Zur Literatur: LRademacher, Walfischmythen. Archiv f. Rel.-Wiss. IX, 2. S. 248—252. — HSchmidt, Absicht und Entstehungszeit des Buches Jona. Th. St. u. Kr. 1906, S. 180—199. — HSchmidt, Jona. Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte. Göttingen 1907. — Zu den in Abschnitt 1 dieses § genannten prophetischen Perikopen vergleiche man die Kommentarwerke von Nowack und Marti sowie BDuhm, Anmerkungen zu den 12 Propheten. ZatW. 1911, Heft 1—3. — Neuere Literatur zur jüdischen Eschatologie und Apokalyptik sehe man bei Abschnitt 5 (S. 312).

1. Die Quellen.

In die Zeit des Exils dürfte mit einiger Sicherheit Jes. 21 1—10. 13 1—14 23 und vielleicht auch die dem Deuterojesaja nahe verwandten Kapitel 34 und 35 zu setzen sein. Dagegen ist schwer zu entscheiden, ob auch ein Teil der unten anzuführenden späteren Zusätze zu vorexilischen Propheten noch dem Exil entstammt. Jedenfalls genügt zu dieser Annahme noch nicht der (überaus häufige) Hinweis auf die Sammlung und Zurückbringung der Exulanten. Denn abgesehen davon, daß eine solche Erwartung mehrfach den älteren Propheten vom Standpunkt der Erfüllung aus und zwar zur Abmilderung ihrer Drohungen in den Mund gelegt wird, blieb die Zahl der allerorten in der Diaspora lebenden Juden auch nach 537 und 458 noch eine sehr große und die Erwartung ihrer Heimkehr konnte daher sehr wohl zu einem unentbehrlichen Bestandteil der Zukunftserwartungen werden.

In die erste nachexilische Zeit gehören Haggai (520), Sacharja

(520—518) und das Buch Maleachi (wohl vor 458), sowie Ob. 10—21 und der sogen. Tritojesaja (c. 56—66; wohl um 440). In den Anfang des 4. Jahrh. setzen wir Joel und Jona, gegen das Ende des 4., wenn nicht ins 3. oder gar 2. Jahrh. die sogenannte Jesaja-Apokalypse, Jes. 24—27 und Sach. 9—14. Von den nicht näher zu datierenden Zusätzen zu den älteren Propheten dürfte ein nicht unerheblicher Teil bis ins vierte und selbst das dritte Jahrhundert herabreichen. Mit Uebergehung einzelner Verse nennen wir als nahezu allgemein anerkannte Zusätze:

Jes. 2 2—4 (Mich. 4 1—4). 4 2—6. 8 9 f. 10 20—23. 11 10—12 6. 13 1—14 23 (s. o.). 18 7 (?). 19 18—25. 21 1—10 (s. o.). 23 15—18. 29 5. 7 f. 17—24. 30 18—26. 27—33 (?). 31 5—9. c. 32 und 33. 34 f. (s. o.).

Jer. 3 14—18. 10 1—16. 16 18—21. 17 19—27. 29 16—20. 30 10 f. 31 10—14 (?). 31 38—40. 32 17—23. 33 14—26. c. 46—49 (?). 50 1—51 58.

Hos. 2 1—3. 3 5 (jedenfalls „und David ihren König"); 14 2—10 (?). Am. 9 8—15. Mich. 4 1—4. 6—8 (?). 11—13. 7 7—20. Hab. 3. Zeph. 2 4—15. 3 14—20.

2. Geschichtlicher Hintergrund.

Die Weissagung des Deuterojesaja von der Befreiung des Volks durch Kyros hatte sich 538 nach der Eroberung Babels erfüllt. Das Edikt des Kyros gab den Exulanten die Erlaubnis zur Rückkehr und gegen 50000 machten unter der Führung Serubbabels und des Priesters Ješua' von ihr Gebrauch. Aber die Gestaltung der Dinge in der so heiß ersehnten Heimat entsprach nicht den hochfliegenden Erwartungen der Heimgekehrten. Die Fremdenherrschaft dauerte fort; dazu lähmten Armut und Mißwachs, sowie die Feindseligkeit der jüdisch-heidnischen Mischbevölkerung, die sich während des Exils im Lande allmählich ausgebreitet hatte, alle Tatkraft. Mag auch der Kultus sogleich nach der Rückkehr durch die Wiederaufrichtung des Brandopferaltars (Esr. 3 2 ff.) begonnen worden sein, der Tempelbau wurde erst 520 auf energisches Betreiben Haggais und Sacharjas ernsthaft in Angriff genommen und 516 vollendet. Offenbar erwarteten diese Propheten nach der Vollendung des Baus den Anbruch der messianischen Zeit und erblickten gleichzeitig in Serubbabel den von Jeremia verheißenen Davidssproß (Hag. 2 6. 20 ff. Sach. 3 8. 6 11 f., wo ursprünglich höchstwahrscheinlich nur von einer Krönung Serubbabels die Rede war). Auch diese Hoffnungen wurden gründlich getäuscht. Zwar besitzen wir über

die Geschicke der nachexilischen jüdischen Kolonie bis auf Maleachi nur äußerst spärliche Ueberlieferungen (Esr. 4 6—23), aber eben das Buch Maleachi zeigt, daß sich die Zustände seit 516 eher noch verschlechtert hatten. Unter der fortdauernden Armut litten naturgemäß die Opfergaben (Mal. 3 8 ff.), aber nicht minder auch unter der Gewissenlosigkeit der Priester (1 6 f. 3 3 f.). Schwere Rügen hat der Prophet auch gegen die leichtfertige Verstoßung jüdischer Frauen zum Behuf neuer Ehen mit heidnischen Weibern auszusprechen (2 10 ff.). Das Schlimmste aber war die resignierte, um nicht zu sagen verzweifelte Stimmung, die sich des Volks bemächtigt hatte und sich in geradezu blasphemischen Urteilen kund gab: Jeder, der übel tut, ist Jahwe wohlgefällig, und an solchen hat er seine Freude, oder wo ist denn sonst der Gott des Gerichts? (2 17 und noch ausführlicher 3 14 f.). Man begreift, daß den Priesterkreisen in der Diaspora, die längst in den Fußstapfen Hesekiels mit der Feststellung der neuen Kultusordnungen (s. u. § 23) beschäftigt waren, der Zeitpunkt zum Eingreifen gekommen schien. Aber auch Esra, der Führer einer zweiten Schar von Exulanten (458), mußte sich wohl bald überzeugen, daß es zunächst galt, andere Aufgaben zu lösen, als die Einführung des von ihm aus Babylonien mitgebrachten priesterlichen Gesetzes. Sein drakonischer Eifer in der Auflösung der zahlreichen Mischehen steigerte die Feindseligkeit der davon betroffenen heidnischen und jüdischen Familien zu einer solchen Höhe, daß sie von Artaxerxes I. Vollmacht zur Zerstörung der von Esra kaum noch vollendeten Mauern und Tore Jerusalems erwirkten. Wie gründlich diese ausfiel, lehrt zwar nicht die verschämte Andeutung Esr. 4 23, wohl aber der urkundliche Bericht Nehemias (Neh. 1 3 ff. 2 12 ff. 3 1 ff.). Seine Ankunft in Jerusalem (445) hatte vor allem auch die feierliche Einführung des priesterlichen Gesetzbuchs zur Folge (Neh. 8, wohl großenteils aus der Denkschrift Esras). Ueber die hohe Bedeutung dieses Aktes wird im nächsten § zu reden sein. Daß aber alle diese Ereignisse auch in der Prophetie einen Widerhall gefunden haben, ist von vornherein anzunehmen und findet namentlich in dem Inhalt des sogen. Tritojesaja seine Bestätigung. So löst sich das Rätsel, das früher über Jes. 66 schwebte, sehr einfach durch die Erkenntnis, daß es sich dort um eine Polemik gegen die Samaritaner aus der Zeit Esra-Nehemias handelt. Seit dem zweiten Aufenthalt Nehemias in Jerusalem

(432, nach anderen erst 412, vgl. Neh. 13 4 ff.), verstummt für uns die alttestamentliche Ueberlieferung bis zum Beginn der Makkabäerkriege, mag auch der Zwischenzeit ein beträchtlicher Teil der oben aufgeführten prophetischen Schriftstellerei entstammen.

3. Gottesbegriff und Ethik.

Daß die gesamte exilische und nachexilische prophetische Schriftstellerei, die uns hier beschäftigt, fast ausnahmslos einen sekundären Charakter trägt und — abgesehen von der weiteren Ausmalung der Zukunftshoffnungen — nur von den Gedanken der älteren Propheten lebt oder diese einfach voraussetzt, tritt uns deutlich schon im Gottesbegriff dieser Zeit entgegen. Die Aussagen darüber sind offenbar eben deshalb so spärlich, weil man der Verkündigung der vorexilischen Propheten nichts hinzuzusetzen hatte. Der Glaube an die Einzigkeit und Ueberweltlichkeit Jahwes ist Gemeingut des ganzen Zeitalters; die scheinbare Lokalisierung Jahwes auf dem Sinai (Hab. 3 3) kann nur als eine dichterische Reminiszenz an altertümliche Schilderungen (wie Jud. 5 4) betrachtet werden. Seine Allmacht und Allweisheit offenbart sich in der Schöpfung von Himmel und Erde (Jer. 10 12 ff.); für ihn ist nichts unmöglich (32 17). Das gewaltige Babel ist nichts als ein Hammer in seiner Hand (Jer. 51 20 ff.). Er hat Israel erwählt, weil er es liebte, Esau dagegen, den Zwillingsbruder, gehaßt (Mal. 1 2 f.); auf eine ethische Motivierung der Erwählung, wie sie sich im Deuterojesaja findet, scheint hier verzichtet zu werden. Er erweist sich Israel als Vater und Erlöser in einem viel tieferen Sinne als Abraham und Jakob (Jes. 63 16. 64 7). Aber die alte Vorstellung von dem Volksgott Jahwe, der sein Augenmerk nur auf Israel richtet, hat daneben keinen Raum mehr. Jahwe „ist groß über den Bereich Israels hinaus", sein Name wird gefürchtet unter den Nationen als der eines großen Königs (Mal. 1 5. 14. Jer. 10 7); ja, die Rauchopfer und reinen Gaben, die vom Aufgang bis zum Niedergang von den Heiden geopfert werden, gelten strenggenommen nur ihm (Mal. 1 11) — ein merkwürdiges Zeugnis von der tiefgehenden Wirkung der deuterojesajanischen Predigt! Einer Polemik gegen die Torheit des Bilderdienstes und Götzendienstes bedarf es kaum noch; Jes. 57 3 ff. ist höchstwahrscheinlich an die halbheidnische Mischbevölkerung in und um Juda, Jer. 10 1 ff. dagegen an die durch ihre heidnische Umgebung gefährdeten Exulanten gerichtet.

Mit der Ueberweltlichkeit Jahwes steht die häufige Betonung seiner Begleitung der Exulanten und seiner Einwohnung auf dem Zion (s. u. S. 318 f.) nicht in Widerspruch. Denn im letzteren Falle handelt es sich, wie im Gottesbegriff der prophetischen Zeit, um eine Einwohnung seiner „Herrlichkeit", d. h. einer Offenbarungsform seiner Person, die mit seinem vollen Wesen nicht schlechthin identisch ist. Der „Engel Jahwes", in alter Zeit (s. o. S. 83 ff.) eine Erscheinungsform Jahwes selbst, ist Sach. 1 12 ff., wo er zu Jahwe betet und von diesem getröstet wird, als dienender Engel deutlich von Jahwe unterschieden. Wenn Sach. 3 1 zum ersten Male „der Satan" nicht mehr als bloßes Appellativum („Widersacher", wie Num. 22 22. 32 vom Engel Jahwes. 1 Kön. 11 14. 23 u. a. von Feinden im Krieg), sondern als ein bestimmtes Engelwesen und zwar als Ankläger des Hohenpriesters Josua auftritt, so beweist dies nichts für das Aufkommen eines dualistischen Gottesbegriffs. Der Satan, der übrigens von Sacharja nicht neu erfunden, sondern als längst bekannt vorausgesetzt sein dürfte, gehört offenbar (wie noch Hi. 1 6 f.) zu den dienenden Engeln, nur daß er seinem Diensteifer als eine Art Anwalt Gottes zu weit geht. Eher mag Jes. 24 21 f. eine Anspielung auf Engelfehden enthalten, die denen der Erdenvölker entsprechen. Aber auch in diesem sehr späten Theologumen, dem wir bei Besprechung des Danielbuchs wieder begegnen werden, bleibt die Oberherrschaft Jahwes, der die Widerspenstigen einsperrt und erst nach langer Zeit begnadigt, gänzlich unberührt.

Das Bewußtsein eines Epigonentums gegenüber den schöpferischen Zeiten der Prophetie gibt sich deutlich in dem gedämpften Ton der nachexilischen Propheten und der auffällig gehäuften Formel „Spruch Jahwes" zu erkennen; bei Sacharja auch in dem Vorwiegen der Vision, die doch wohl zu einem guten Teil auf Rechnung des Schriftstellers gesetzt werden muß. Auch die ausdrückliche Berufung auf ältere Prophetensprüche (Jes. 34 16. Joel 3 5) zeugt für dieses Bewußtsein und nicht minder die Ankündigung des Boten, der Jahwe vor dem Anbruch des Gerichtstags den Weg bereiten soll (Mal. 3 1; V. 23 wird als solcher Vorläufer der Prophet Elias genannt). Es bedarf eben noch besonderer tatkräftiger Werkzeuge Gottes zur Herbeiführung des großen Umschwungs. Wenn endlich Sach. 13 2 ff. in der messianischen Zeit die Wegschaffung der Propheten und des unreinen Geistes aus dem Lande erwartet und den dennoch als Propheten Auf-

tretenden Todesstrafe durch die eigenen Eltern ankündigt, so ist dabei allerdings an Lügenpropheten gedacht: aber der ganze Ausspruch zeigt zugleich, daß andere gar nicht mehr für möglich gehalten werden.

Wie der Gottesbegriff entsprechen auch die sittlichen Forderungen der exilischen und nachexilischen Prophetie durchaus denen der vorexilischen Propheten. Wenigstens in der Theorie ist ihre Berechtigung allgemein anerkannt, wenn auch die Praxis nach wie vor zu bitteren Klagen Anlaß gibt (Jes. 56 9 ff. 58 1 ff. 59 2 ff.). Wie bei Amos und Jesaja wird vor allem die Pflege von Recht und Gerechtigkeit, sowie das Erbarmen gegenüber Armen, Witwen und Waisen und jede Art von Notleidenden zur dringenden Pflicht gemacht: Sach. 7 9 f. 8 16 f. Jes. 56 1. 58 6 ff. Mal. 3 5: letztere Stelle wendet sich jedoch auch gegen Zauberer, Ehebrecher und Meineidige. Uebrigens läßt sich nicht bestreiten, daß schon im ersten Zeitraum nach dem Exil mehrfach eine mechanische Vergeltungstheorie, die Idee einer unmittelbaren Aufeinanderfolge von Sünde und Strafe, Rechthandeln und äußerem Segen zutage tritt (Sach. 8 9 ff.). So ist die kärgliche Ernte nach Hagg. 1 5 ff. die unmittelbare Strafe der Lässigkeit im Tempelbau; nach 2 14 ff. gelten alle Opfer bis zur Fertigstellung des Tempels als unrein und somit als unwirksam; nachher aber wird sich um so reicherer Segen einstellen.

4. Der Kultus.

Die spärlichen Aussagen über den Kultus — wir sehen hierbei noch ab von solchen Aussagen, die in den Bereich der Zukunftserwartungen gehören — lassen abermals ein gewisses Herabsinken unter die Höhe der wahrhaft prophetischen Betrachtung (vgl. oben S. 233 ff.) erkennen. Das Gesetzbuch Hilkias, obschon prophetischen Geistes, hatte doch zugleich so bestimmte kultische Vorschriften gegeben, daß ein Wertlegen auf das äußere kultische Werk unausbleiblich war. Dazu kam, daß von der Auffassung Hesekiels, seiner totalen Verurteilung der Vergangenheit und seinem Entwurf einer gründlich erneuerten Kultusordnung sicherlich schon genug in alle jüdischen Kreise eingedrungen war, um lange vor der Einführung des priesterlichen Gesetzes eine gewisse Aengstlichkeit, ja Peinlichkeit in kultischen Dingen zu erzeugen. Allerdings fehlt es auch jetzt nicht an Zeugnissen für eine wahrhaft prophetische Wertung kultischer Leistungen.

Die Ausführung über das rechte Fasten Jes. 58 3^b ff. könnte gar wohl auch von Jesaja ben Amoz herstammen, und Joels Forderung: Zerreißt eure Herzen und nicht eure Kleider (2 13), erinnert an die Forderung der Herzensbeschneidung bei Jeremia. Ebenso muß die ideale Auffassung der Pflichten und der Bedeutung des Priesterstandes Mal. 2 5 ff. als eine überaus würdige bezeichnet werden. Dagegen entspricht die Art, wie Haggai und Sacharja eigentlich alles Heil für Juda von dem Wiederaufbau des Tempels abhängig machen (Hagg. 1 5 ff. Sach. 8 9 ff.), die Betonung der äußeren Sabbathsheiligung Jer. 17 19 ff. (vgl. besonders die Begründung V. 25!), Jes. 56 2. 58 13, das außerordentliche Wertlegen auf die regelmäßige Darbringung der Speis- und Trankopfer im Tempel (Joel 1 9. 13. 16. 2 14) kaum den kultischen Idealen eines Jesaja oder Jeremia.

5. Die Zukunftserwartungen.

Zur Literatur: PFiebig, Der Menschensohn. (Diss.) Halle 1901. — EBertheau, Die alttestamentl. Auferstehungshoffnung. Hannover 1905. — EKönig, Der Menschensohn im Danielbuch. Neue kirchl. Zeitschr. XVI, 12. (Dez. 1905.) S. 904—928. — HGressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. Göttingen 1905. (Forschungen zur Rel. und Literatur des A. und N. T., Heft 6.) — Volck, Der Tod und die Fortdauer nach dem Tode auf Grund der Lehre des A. T. Wismar 1906. — HSchmidt, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. Theol. Rundschau 1906. 5. S. 159—169. — Bertholet, Daniel und die griechische Gefahr. (Rel.gesch. Volksb. II, 17.) Tübingen 1907. — JWalther, Der Menschensohn. Wismar 1907. — HGressmann, Erwiderung auf Prof. FGGiesebrechts Besprechung von „Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie". Th. St. u. Kr. 1908. 2. S. 307—317. — ACausse, Der Ursprung der jüdischen Lehre von der Auferstehung. Cahors 1908. — PLagrange, Le Messianisme chez les Juifs (150 av.—200 apr. J. C.). Etud. bibl. Paris 1909. — HWindisch, Der messianische Krieg und das Urchristentum. Tübingen 1909.

Das Edikt des Kyros hatte wohl einem Teil des Volkes Befreiung, aber noch keineswegs den großen Umschwung der Dinge gebracht, wie ihn die Predigt des Deuterojesaja in Aussicht gestellt hatte. Vielmehr hatten die Zurückgekehrten hart um ihre Existenz zu kämpfen, und ihre Lage konnte den im Exil Zurückgebliebenen kaum beneidenswert erscheinen. Kein Wunder, daß sich die Gedanken um so sehnsüchtiger der Zukunft zuwandten, die doch endlich die Erfüllung aller Hoffnungen bringen mußte. Mit wachsender Spannung lauschte man auf die An-

zeichen, die eine Bewegung unter den Völkern und damit die Geburtswehen der messianischen Zeit ankündigen sollten. Wohl erfährt Sacharja (1 8 ff.) in seinem ersten Nachtgesicht von den himmlischen Reitern, die die Erde durchstreift haben, daß noch die ganze Erde in Ruhe und Stille liegt. Aber dem Engel, der Jahwe auf den Ablauf der 70 Jahre des Zorns hinweist, werden glückverheißende, trostreiche Worte von Jahwe zu teil. Haggai verkündet es als ein Wort Jahwes, daß er binnen kurzem das Weltall erschüttern und alle Völker in Erregung versetzen werde (2 6. 20 ff.). Aber noch der Tritojesaja muß klagen (59 9), daß Israel bisher noch immer vergeblich auf Licht geharrt habe, und er bittet die himmlischen „Wächter", die Jahwe über die Mauern Jerusalems bestellt hat, daß sie sich und Jahwe keine Ruhe gönnen sollen, bis er Jerusalem hergestellt und verherrlicht habe (62 6 f.).

Den großen Umschwung bringt nach uralter Erwartung (vergl. oben S. 253 f. 291) der Tag Jahwes, der Gerichtstag sowohl über die Sünder in Juda, wie über die Israel feindlichen Völker. Von dem Gericht über Juda, in dem der Engel des Bundes wie mit dem Feuer eines Schmelzers und der Lauge von Wäschern die Leviten und das Volk läutert und sichtet, redet eigentlich nur Maleachi (3 2 ff.). Der „große und furchtbare Tag", dem Elias vorangeht, um Väter und Söhne mit einander auszusöhnen und so den Bannfluch vom Lande abzuwenden (3 23 f.). verbrennt mit seiner Glut alle Uebermütigen und Frevler (3 19). Den Gottesfürchtigen aber wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen; sie werden ungeschädigt hervorgehen und die Gottlosen zertreten (3 20 f.). Bei Joel hat es zuerst den Anschein, als ob in der Verwüstung des Landes durch Heuschrecken die Vorboten des Tages Jahwes erschienen seien, als eines „Tags der Finsternis und Dunkelheit, des Gewölks und der Gewitternacht" für Juda (Jo. 1 15. 2 1 f.). Aber 3 1 ff. geht die Geistesausgießung über Juda dem Anbruch des „großen und schrecklichen Tages Jahwes" voraus. Das Gericht dieses Tages erstreckt sich also nur auf die Heiden, und nur von diesen (und zwar „allen Nationen") ist die Rede bei dem Gericht im Tale Josaphat (4 1 ff.), wo sie Jahwe „wegen seines Volkes und seines Erbteils Israel" zur Rechenschaft ziehen wird. Ebenso gilt der Tag Jahwes Jes. 13 6 ff., obschon das Racheheer von Jahwe ausgesandt ist, die Erde zur Wüste zu machen und die Sünder auf ihr zu

vertilgen (V. 9), in der Hauptsache Babel. 34 8 ff. ist es ein Tag der Rache, ein Jahr der Vergeltung zu Gunsten Zions gegen Edom. Auch Ob. 15 ff. wird bei dem „Tag Jahwes über alle Völker" vor allem Edom von der Rache getroffen. Dagegen wendet sich Zeph. 2 4—15 (ein späterer Nachtrag zur Bedrohung Judas V. 1—3) der „Tag J.s" gegen fünf verschiedene Völker. Sach. 14 1 ff. endlich ist die Situation von Hes. 38 f. vorausgesetzt, nur daß der Ansturm der Heiden zuerst die Eroberung und Plünderung der Stadt und die Wegführung eines Teils der Bewohner zur Folge hat. Dann aber streitet Jahwe samt allen Heiligen (Engeln) vom Oelberg aus wider jene Nationen, während die zur Rettung bestimmten durch einen breiten Spalt in demselben Berge entfliehen (Sach. 14 3 ff.). Von anderen Zügen in dieser phantastischen und nach Weise der späteren Eschatologieen ganz Verschiedenartiges vermischenden Weissagung wird weiter unten noch die Rede sein.

Das alte Theologumen von der Verflechtung der äußeren Natur in die Schicksale des Volkes Gottes erscheint auch hier in Verbindung mit dem Tag Jahwes oder überhaupt als Kennzeichen der messianischen Endzeit, aber in mehr augenfälliger Gestalt, als Hinweis auf wunderbare, Schrecken erregende Naturerscheinungen, wie die Verfinsterung von Sonne, Mond und Sternen (Jes. 13 10. Jo. 2 10. 3 3 f. 4 15. Sach. 14 6 f., wonach es am Tage Jahwes nicht Tag und nicht Nacht sein, sondern erst am Abend hell werden wird), Erdbeben (Jes. 13 13. 24 18b ff.), ja das Vergehen des Himmelsheeres samt dem Himmel (Jes. 34 4). Dagegen wird nach Jes. 30 26 beim Anbruch der messianischen Zeit das Licht des Mondes dem der Sonne gleichen, und das der Sonne siebenfältig sein.

Auch abgesehen von den Hinweisen auf den Tag Jahwes steht im Vordergrund der Zukunftserwartungen die Rache an den Heidenvölkern, insbesondere an denen, die bei der Zerstörung Jerusalems nach Kräften mitgeholfen oder doch grimmigen Hohn und giftige Schadenfreude geäußert hatten. Unter diesen steht obenan Edom (Jes. 34 5 ff. Ob. 10 ff. Jer. 49 7 ff. Joel 4 19; auch Am. 1 11 f. ist höchstwahrscheinlich erst nach dem Exil eingefügt). Gegen Moab wendet sich Jer. 48, gegen Babel Jes. 13 2 ff. und die ganze Serie von Drohsprüchen Jer. 50 und 51; gegen Aegypten Jer. 46, die Philister c. 47, die Ammoniter 49 1 ff.; gegen fast alle Nachbarn Israels Zeph. 2 4 ff. Joel 4 1 ff. Sach. 9 1 ff. Nicht

minder häufig sind aber die Drohungen gegen die Völker insgesamt gerichtet und stellen die Verwüstung und Entvölkerung der ganzen Erde (Mi. 7 13. Jes. 24 1 ff.), ja die Zerstampfung der Völker durch Jahwe selbst als einen Keltertreter (Jes. 63 1 ff.) oder ihre Verbrennung zu Kalk (Jes. 33 12) in Aussicht. Sacharja schaut in seinem zweiten Nachtgesicht (2 1 ff.) vier Hörner, das sind die feindlichen Mächte in allen vier Himmelsgegenden, die Juda verstreut haben: aber er schaut auch die vier Schmiede, die diese Hörner abhauen sollen, und im achten Gesicht (6 1 ff.) die Kriegswagen, die nach allen Seiten ausfahren, um das Gericht zu vollstrecken. Und zwar ist Jahwe deshalb „in heftigem Zorn über die Nationen entbrannt, weil sie, als er ein wenig [über Juda] zürnte, eigenmächtig zum Unglück mithalfen" (1 15). Hier ist die alte Anschauung, daß sich Jahwe der Heiden als einer Zuchtrute für Israel bediente, fast vergessen und nur von einer Schuld der Heiden die Rede. Mi. 7 9 f. wird zwar die Schuld Judas willig bekannt, aber dieses Bekenntnis ist doch auch mit der Hoffnung auf Rache verknüpft. Vgl. noch Jes. 8 9 f. Jer. 10 25. 25 30 ff. Alle diese Bedrohungen schließen jedoch nicht aus, daß sich anderwärts ganz andere Erwartungen in betreff der Heidenvölker finden.

In den genannten Stellen ist das Gericht über die Heiden die Bedingung für die Sammlung und Wiedervereinigung ganz Israels im heiligen Lande. Von allen Seiten werden die Zerstreuten herbeiströmen; Gewässer und Wüsten bereiten ihnen keine Hindernisse, denn Jahwe selbst bereitet ihnen die Bahn und geleitet sie (Jes. 35 1 ff. 11 11 ff.). Nach Jes. 27 12 f. werden sie allerorten einzeln von Jahwe aufgelesen und folgen dem Ton der großen Posaune, der sie heimruft: vgl. auch Jer. 30 10 f. 46 27 f. Sach. 10 8 ff. Ganz eigentümlich wird Sach. 9 11 ff. (10 5 ff.) die Befreiung der Gefangenen mit siegreichen Kämpfen Judas und Ephraims gegen die Jonier, d. h. die griechische Weltmacht, in Verbindung gebracht. Daß auch die Exulanten des nördlichen Reiches zurückkehren, ist, wie bei Hesekiel (37 15 ff.), feststehende Erwartung; vgl. Hos. 2 2. Mi. 2 12. Jer. 3 18. 50 4. Ob. 18. Von Neid und Eifersucht zwischen Juda und Ephraim ist dann keine Rede mehr (Jes. 11 13).

Ein Lieblingsgedanke der nachexilischen Zeit ist offenbar die Erwartung, daß die Heiden selbst die Exulanten heimbringen und dabei eine sie tief demütigende Rolle spielen werden. Wir be-

gegneten dieser Erwartung bereits in einer Zutat zum Deuterojesaja (49 22 f.; s. o. S. 302 [1]). Vgl. auch Jes. 60 4b und 9 f.). Nach Jes. 66 19 ff. werden etliche von denen, die dem Gericht Jahwes über die Heiden entronnen sind, zu den fernen Völkern entsandt, damit sie alle noch verbannten Israeliten als eine Opfergabe für Jahwe ehrfurchtsvoll zum Zion geleiten. Nach 60 10 werden dann Fremdlinge den Judäern ihre Mauern bauen, und Könige sie bedienen, nach V. 14 (vgl. auch Mi. 7 16 f.) die Söhne ihrer früheren Bedrücker in tiefer Demut ihnen huldigen. Sie selbst werden als Priester dastehen, d. h. frei von jedem profanen Geschäft, denn die Fremden werden ihnen als Hirten, Bauern und Winzer dienen (Jes. 61 5 f.). Derselben Art ist die Erwartung Jes. 14 1b f., daß die Israeliten die sie heimgeleitenden Heiden nach der Ankunft im Lande Jahwes zu Sklaven machen und so „ihre Fänger fangen und ihre Bedrücker unterjochen werden". Anderwärts (Jes. 11 14 f. Am. 9 12. Ob. 19 ff.) ist die Unterwerfung der einstigen Vasallen des davidischen Reiches als ein Werk der bereits Heimgekehrten gedacht. Einer ganz anderen Gedankenreihe gehört dagegen die an Hes. 38 f. sich anschließende Erwartung an, daß die Masse der Heidenvölker vor den Mauern Jerusalems, das sie schon als ihre sichere Beute betrachten, durch das plötzliche Eingreifen Jahwes vom Verderben ereilt wird. (Vgl. Jes. 29 5. 7 f. 30 27 ff. 33 3 f. 23b Mi. 4 11 ff., sowie Sach. 12 2 ff., wo auch die Häuptlinge Judas zum Verderben der Völker mitwirken, und 14 12 ff., wo die grausame Strafe der Angreifer und die ungeheure Beute, die Juda zufällt, geschildert wird. Ueber die andersartige Erwartung Sach. 14 2 ff. s. o. S. 314.) Wenn die Ansetzung dieser Stellen in nachexilischer Zeit berechtigt ist, so kann eben nur an einen dereinstigen letzten Ansturm der Heidenvölker gegen Jerusalem gedacht werden. Daß die Aussagen vielfach etwas Schwankendes, ja Nebelhaftes haben, beruht auf ihrem eschatologischen Charakter, der auch Heterogenes dicht nebeneinander duldet.

Tritt uns in allen jenen, den Heiden feindseligen Erwartungen ein Partikularismus entgegen, der nur als eine Verleugnung der Predigt des Deuterojesaja betrachtet werden kann, so fehlt es doch glücklicherweise auch nicht an zahlreichen Zeugnissen dafür, daß seine Wirksamkeit keineswegs vergeblich gewesen war. Schon Sach. 2 15 sieht einen Anschluß vieler Völker an Jahwe voraus, damit sie zu seinem Volke gehören und unter Juda woh-

nen. Nach 8 20 ff. werden viele Völker und Nationen herbeikommen, um Jahwe zu suchen und zu begütigen; zehn Männer verschiedener Zunge werden einen Judäer beim Rockzipfel ergreifen, um mit denen zu ziehen, von denen sie gehört haben, daß Gott mit ihnen ist. Aber es bleibt nicht bei einem bloß äußerlichen Anschluß: alle Heiden werden zum Berge Jahwes herzuströmen, um sich dort Belehrung über den von ihm geforderten Wandel zu holen und sich seinem schiedsrichterlichen Spruche zu unterwerfen. Allgemeiner Friede unter den Völkern wird die Folge sein (Jes. 2 2 ff. Mi. 4 1 ff. Zeph. 3 9. Jes. 60 3). Ebenso muß das Mahl von Fettspeisen, das Jahwe nach Jes. 25 6 für alle Völker auf dem Zion bereiten wird, als ein Opfermahl verstanden werden, das sie in die Gemeinschaft des Volkes Gottes aufnimmt. Dabei wird zugleich (V. 7) auch die Hülle vernichtet, die bis dahin über die Völker gebreitet war und sie an der freudigen Erfüllung des auch ihnen bekannten Willens Gottes verhinderte. Nach Jes. 56 3 ff. werden nicht nur Volksfremde, sondern sogar Verschnittene, die sich Jahwe angeschlossen haben und seine Sabbathe halten, ihm wohlgefällige Opfer auf dem Zion bringen können; denn sein Haus soll „ein Bethaus für alle Völker" heißen (V. 7). Ihren Höhepunkt erreicht aber die Ueberwindung des Partikularismus in der merkwürdigen Stelle Jes. 19 19 ff., die eine Bekehrung der Aegypter und ihren Zusammenschluß mit Assur und Juda zur gemeinsamen Verehrung des wahren Gottes in Aussicht nimmt. Es mag sein, daß Assur hier nur ein symbolischer Name für Syrien ist und daß die besonderen Zustände einer späten Zeit (des 3., wenn nicht des 2. Jahrhunderts v. Chr.) den Anlaß zu dieser Erwartung gaben. Unter allen Umständen ist sie aber ein gewichtiges Zeugnis dafür, daß aller Partikularismus der späteren nachexilischen Zeit den Geist des Deuterojesaja nicht zu ertöten vermocht hat. Dasselbe gilt aber auch von dem Buche Jona[1]). Die einfache Lehre dieses so vielfach mißverstandenen und darum nicht nach Gebühr geschätzten Büchleins ist die, daß Gott in seiner Barmherzigkeit nicht den Tod der Sünder, und zwar auch der aus den Heiden, will, sondern daß sie sich bekehren und leben; ferner, daß es in seiner Macht steht, solche Bekehrung gegen alles menschliche Erwarten zu bewirken, und daß es somit nur ein Ausfluß fleischlicher Gesinnung und

[1]) [Neuere Literatur zu Jona s. o. S. 306. D. H.]

niedriger Rachsucht ist, wenn Juda, anstatt sich der Bekehrung der Heiden zu freuen, voller Ingrimm darüber ist, daß die Rache an Ninive (in Wahrheit ist damit wohl Babel gemeint) ausbleibt. So verstanden — und diese Deutung fordern gebieterisch die Schlußworte der Erzählung — steht auch dieses Büchlein auf der höchsten Höhe deuterojesajanischer Betrachtung.

Wir haben im Vorstehenden alle die Heidenwelt betreffenden Erwartungen zusammengestellt. Den Mittelpunkt der letzteren bildet jedoch immer „der Erbbesitz" Jahwes (Jes. 19 25), Israel. Ihm vor allem gilt die frohe Botschaft, die die Trauernden Zions tröstet (Jes. 61 1), in ihm vollzieht sich der wunderbare Umschwung, ja die Umkehrung aller Zustände in ihr Gegenteil (Jes. 29 17 ff.) und mit ihr der Triumph der Dulder und Aermsten der Menschen (V. 19).

Die Hauptbürgschaft für alle Segnungen der messianischen Zeit liegt — wie in den älteren Weissagungen — in der erneuten persönlichen Gegenwart Jahwes, genauer: der Einwohnung seiner „Herrlichkeit". (Vgl. Sach. 2 14. 16 f. 8 3; Jes. 4 5, wo Gewölk und Feuerglanz nach dem Läuterungsgericht an die feurige Wolke erinnern sollen, in der Jahwe dereinst Israel auf dem Wüstenzuge begleitete.) Mit seinem Erscheinen auf dem Zion tritt er zugleich die Königsherrschaft über Israel und das Richteramt über alle Völker an (Jes. 2 4. 33 22. 24 23. Jer. 10 10. 16 21. Zeph. 3 15. Sach. 14 9). Unter seinem Scepter wird sich die in nachexilischer Zeit lange so spärliche Bevölkerung ins Ungemessene vermehren (Sach. 8 5. Hos. 2 1). Die Mauern Jerusalems müssen weit hinausrücken (Mi. 7 11. Jer. 31 38 ff.), ja sogar ganz wegfallen wegen der Menge von Menschen und Vieh (Sach. 2 5 ff.); wird doch Jahwe selbst der Stadt als eine feurige Mauer dienen (V. 9). Jerusalem ist fortan heilig: Fremde sollen es nicht mehr durchziehen (Joel 4 17), kein Zwingherr mehr über es kommen, denn nun hält Jahwe seine Augen offen und lagert sich als Schutzwehr für seinen Tempel gegen alles, was da kommt und geht (Sach. 9 8; vgl. auch Jes. 60 18). Auch bedarf es dann nicht mehr der Sonne und des Monds, denn Jahwe ist immerwährendes Licht (Jes. 60 19 f.).

Der Herrlichkeit seines Königs entspricht auch die äußere Herrlichkeit, der Ruhm und Glanz des neuen Jerusalem, sowie das Glück seiner Bewohner. Sie stehen da zum Ruhm und Preis unter allen Völkern der Erde (Zeph. 3 20). Alle Nationen werden

ihr Land glücklich preisen als ein Land des Entzückens (Mal. 3 12), Jerusalem als den Stolz und die Wonne für alle künftigen Geschlechter (Jes. 60 15). Zion, die Stadt der Feste, wird einer sicheren, keiner Veränderung unterworfenen Wohnung gleichen (Jes. 33 20; vgl. auch Am. 9 15. Joel 4 20), Israel herrlich blühenden Pflanzen (Hos. 14 6 ff. Jes. 27 6, nach Manchen auch Jes. 4 2). Insgesamt werden sie sich einer überaus langen Lebensdauer erfreuen (Sach. 8 4. Jes. 65 20. 22), rings umgeben von Segen und Fruchtbarkeit (Jes. 30 23 ff. Jer. 31 11—14. Am. 9 13. Joel 4 18). Denn sie sind „ein Geschlecht von Gesegneten Jahwes“ (Jes. 65 23); in tiefstem Frieden verbringen sie ihre Lebenstage (Mi. 4 4. Jes. 60 17b f.), einen Frieden, der sich auch auf die reißenden Tiere erstreckt (Jes. 65 25).

Zum Glanze Jerusalems müssen aber vor allem auch die Heiden betragen. Alle ihre Reichtümer werden in Jerusalem als Huldigungsgaben für den Tempel zusammenströmen (Hagg. 2 7. Jes. 11 10. 18 7? 23 18. 60 5 f. 11), ihre Herden für die Opfer zu Diensten stehen (Jes. 60 7), die Pracht des Libanon zur Verherrlichung der heiligen Stätten. So wird dann Israel „die Milch der Völker trinken und an der Brust der Könige saugen“ (V. 16).

Aber es sind doch nicht bloß Segnungen mit irdischen Gütern, auf denen das Glück des neuen Jerusalem beruhen wird. Die Weissagung vergißt auch der höheren, geistlichen Güter nicht — mag auch ihre Beschränkung auf Israel vorwiegen und so auch in diesem Punkte ein Herabsteigen von der Höhe der deuterojesanischen Erwartungen unleugbar sein. Das Wichtigste, weil Vorbedingung für jede andere Segnung, ist die volle Sühne für alle vergangene Schuld des Volkes. Wenn nun Sacharja in seinem vierten Nachtgesichte (3 1 ff.) den Satan, der im Hohenpriester Josua noch immer das Volk wegen seiner alten Schuld anklagt, ohne weiteres zum Schweigen verurteilt sieht, so könnte es scheinen, als ob die vorangegangenen Strafgerichte ganz von selbst die volle Sühne gebracht hätten. Dies ist jedoch nicht die Meinung des Propheten. Vielmehr muß Jahwe (V. 4) die Schuld ausdrücklich verzeihen; die Bekleidung des Hohenpriesters mit reinen Gewändern ist eine symbolische Handlung, die ihn (und damit das Volk) für gerechtfertigt erklärt, aber natürlich unter der Voraussetzung bußfertiger, Gott wohlgefälliger Gesinnung. In Wahrheit ist es die Gnade Gottes, die die Sühne bewirkt, wie dies Jes. 12 1 ff. 33 24 und vor allem Mi. 7 18 ff. ausdrücklich

hervorgehoben wird. So wird Israel ein Volk, das aus lauter Gerechten besteht (Jes. 60 21), aus solchen, die heilig, d. h. Jahwe als unverlierbares Eigentum geweiht sind (Jes. 4 3); wird doch Jerusalem den Ehrennamen tragen „Jahwe ist unsere Gerechtigkeit“ (Jer. 33 16). Nur gelegentlich wird die religiöse und sittliche Neugeburt des Volkes auf die Verleihung des göttlichen Geistes zurückgeführt; vgl. Jes. 32 15 ff. 59 21. Sach. 12 10 und besonders Joel 3 1 ff., obschon dort die Ausgießung des göttlichen Geistes auf alle Glieder des Volkes, selbst die Sklaven und Sklavinnen, vor allem auf die Verleihung der Prophetengabe abzielt. Aber auch die Jes. 29 24. 33 5 f. geschilderten geistigen Wandlungen sind sicher als Wirkungen des göttlichen Geistes gedacht.

Bei alledem läßt sich nicht verkennen, daß die von Hesekiel vorbereitete und im Verlauf unserer Periode verwirklichte „Gesetzesreligion“ auch in die Erwartungen der Vollendungszeit ihre Schatten wirft. Wie in der Gegenwart (s. o. S. 311 f.) wird auch in der messianischen Zukunft Tempel und Kultus eine sehr hervorragende Rolle spielen. Zwar solcher Verkörperungen der Gegenwart Gottes, wie der heiligen Lade, wird man gern entraten, weil alsdann ganz Jerusalem der Thron Jahwes heißen wird (Jer. 3 16 f.). Aber der Tempelberg wird als der heiligste und wichtigste alle anderen überragen (Jes. 2 2. Mi. 4 1), während sich nach Sach. 14 10 das ganze übrige Land in eine Ebene verwandeln wird. Die Weissagung Hesekiels (c. 47) von der Tempelquelle erfährt Sach. 14 8 eine Steigerung, sofern die lebendigen Wasser von Jerusalem aus nach beiden Meeren, im Osten und Westen, abfließen und so das ganze Land befruchten. Welches Gewicht aber auf die Ausübung des Kultus gelegt wird, das lehren nicht bloß die Erwartungen allseitiger Huldigungsgaben der Heiden für den Tempel (s. o. S. 319), sondern auch Stellen wie Jer. 33 18. 21, wo die regelmäßige Sukzession der Levitenpriester auf gleicher Stufe steht mit der Sukzession der Davididen. Nur soll nach Jes. 66 21 das Priestertum auch den aus dem Exil Heimgekehrten (nicht etwa den sie heimbringenden Heiden!) zugänglich sein. Von besonderer Wichtigkeit erscheinen auch die religiösen Feste. Zwar die einstigen Fastentage werden sich dann in Freudentage verwandeln (Sach. 8 18 ff.), aber an jedem Neumond und jedem Sabbath wird alles Fleisch (aus Israel!) kommen, um in Jerusalem anzubeten und zugleich — eine seltsame

und wohl erst später beigefügte Erwartung — die Leichname der Abtrünnigen zu betrachten, „deren Wurm nicht stirbt und deren Feuer nicht verlöscht“ (Jes. 66 24; s. darüber unten S. 323). Dagegen erwartet Sacharja 14 16 ff. für jedes Laubhüttenfest eine Wallfahrt aller Völker nach Jerusalem zur Anbetung vor Jahwe und zur Mitfeier; wer sie unterläßt, des Land soll mit Dürre gestraft werden. Die dem Tempel eignende Heiligkeit wird ihre Wirkung auch auf die Schellen der Rosse in Jerusalem und die Kochtöpfe im Tempel erstrecken. Es bedarf keines Wortes, daß dieser Begriff der Heiligkeit nicht aus dem Sprachgebrauch eines Jesaja oder Deuterojesaja, sondern nur aus der mechanisch-äußerlichen Auffassung der Gesetzesreligion gedeutet werden kann.

Absichtlich haben wir bisher den Teil der Zukunftserwartungen bei Seite gelassen, der nach einer noch heute herrschenden Meinung im Vordergrunde aller Interessen stand: die Hoffnung auf das Erscheinen des „Messias“, des spätestens schon von Jeremia (s. o. S. 268 f.) verheißenen „Sproß Davids“. In Wahrheit kann man jedoch nicht behaupten, daß diese Seite der Weissagung in unserem Zeitraum eine hervorragende Rolle spielt, — es müßten denn die hochwichtigen Sprüche Jes. 9 1—6 und 11 1—9, sowie Mi. 5 1 ff. (vgl. dazu oben S. 267 f.) erst der nachexilischen Zeit entstammen. Sehen wir von diesen Stellen ab, so finden wir eine direkte Beziehung auf den von Jeremia (23 5 ff.) angekündigten „Sproß Davids“: Jer. 33 14 ff. (wo jedoch nach V. 17 und 21 f. nicht an einen bestimmten Herrscher, sondern an die stetige Aufeinanderfolge von Herrschern aus Davids Stamm gedacht ist) und Sach. 3 8. 6 12 [1]). Hier ist „Sproß“ bereits zum Eigennamen geworden; auf sein Erscheinen braucht man jedoch nicht mehr zu warten, denn er ist in der Person Serubbabels schon gegenwärtig, und es bedarf nur noch der Offenbarung seiner Würde als eines von Jahwe auserwählten Siegelrings (Hagg. 2 23 und der Erhebung auf den Thron seiner Väter, die Sach. 6 12 an die Vollendung des Tempelbaus geknüpft zu sein scheint. Daß die dort angeordnete Krönung nach dem ursprünglichen Text nicht Josua, sondern Serubbabel galt, wurde schon oben (S. 307) erwähnt. Es ist überaus begreiflich, daß nach dem Scheitern der auf Serubbabel gesetzten Hoffnungen der Hohepriester (V. 11)

[1]) Von Jes. 4 2 sehen wir ab, weil dort „Sproß (besser Sprossung) Jahwes“ nach dem Parallelismus nur bedeuten kann: was J. sprossen läßt.

an seine Stelle trat, zumal er bereits im fünften Nachtgesicht Sacharjas (4 14) zu den beiden „Gesalbten“ gerechnet war, die vor dem Herrn der ganzen Erde stehen.

Jes. 11 10 ist in deutlicher Rückbeziehung auf V. 1 von dem Wurzelsproß Isais die Rede, der als ein Panier für die Völker dastehen, d. h. ihnen die Richtung ihres Wegs anzeigen wird; sie werden sich um seine Gunst bemühen und durch ihre Huldigungsgaben (vgl. oben S. 319) seine Residenz verherrlichen. In der ganzen nachfolgenden Schilderung wird jedoch seiner nicht mehr gedacht.

Die Erwartung eines Königs aus Davids Geschlecht besteht ohne allen Zweifel auch in der herrlichen Weissagung Sach. 9 9 f., obschon er dort einfach „König“ heißt. Jerusalem soll jubeln über ihn, der als Sieger über alle Feinde heimkehrt, aber auf dem Reittier des Friedens, zum Zeichen, daß er fortan als ein Friedefürst herrschen werde bis an die Enden der Erde. Die Idee der Weltherrschaft des Messias liegt hier in endgültiger Ausprägung vor und zwar in einer Gestalt, die weit über alle bisher besprochenen Erwartungen hinausgeht und nur in Stellen wie Ps. 2 8 ihre Parallele hat.

Außerdem begegnen wir nur ganz allgemein gehaltenen Verheißungen, wie der des gerechten Regiments eines Königs und seiner Beamten Jes. 32 1 f., der Erwählung eines gemeinsamen Oberhaupts über Juda und Israel beim Anbruch der messianischen Zeit (Hos. 2 2; auch Mi. 2 13 ist mit dem „Durchbrecher“ der irdische Anführer gemeint, der eigentliche König an der Spitze des heimkehrenden Volks ist jedoch Jahwe selbst), sowie endlich der Wiederaufrichtung der zerfallenen Hütte Davids (Am. 9 11). Doch könnte sich letztere Erwartung lediglich auf die Wiederherstellung der Residenz und des Reiches Davids beziehen, und Sach. 12 8. 10 ist „das Haus Davids“, das (an Siegesfreudigkeit) dem Engel Jahwes gleichen wird, einfach die Obrigkeit des Volks. Eine nähere Prüfung aller dieser Stellen führt immer wieder zu dem Ergebnis, daß die Person des Messias in diesem Zeitraum entweder von nur sekundärer Bedeutung ist oder, wo dies nicht zutrifft, weit weniger auf dem religiösen als auf dem politischen Gebiet eine Rolle spielt.

Schließlich haben wir noch einiger ganz vereinzelter Aussagen zu gedenken, die (wie schon ein Teil der oben besprochenen) in den Bereich der späten apokalyptischen Erwartungen gehören.

Wir rechnen hierher weniger die Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (Jes. 65 17. 66 22). Denn obwohl sich diese Verheißung offenbar an Jes. 51 6 (die Vernichtung von Himmel und Erde) anschließt, so denkt doch Tritojesaja nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle eher an die totale Umgestaltung aller Verhältnisse, als an eine wirkliche Neuschaffung des Weltalls. Dagegen liegt Jes. 25 8 ein apokalyptischer Zug vor in der Ankündigung einer Vernichtung des Todes für immer [1]), sowie 26 19 in der Hoffnung auf die Auferstehung der toten Frommen. Denn die bildliche Deutung dieser Auferstehung auf die Rückkehr aus dem Exil (wie Hes. 37 11 ff.) ist hier durch die Art der Aussage doch wohl ausgeschlossen. Die „im Staube Liegenden" sind wirklich Begrabene; der geheimnisvolle, aus der Gestirnregion stammende Tau bewirkt, daß die Erde die Schatten wieder von sich gibt. Die Bestimmtheit, mit der hier eine Auferstehungserwartung vorgetragen wird, kann uns um so weniger Wunder nehmen, als die sogenannte Jesajaapokalypse (c. 24—27) doch wohl einer Zeit angehört, aus der wir auch andere Zeugnisse für diese Erwartung besitzen (vergl. unten über Dan. 12 2). Anderwärts ist in unserem Zeitraum überall die alte Anschauung von der Scheol (s. o. S. 178 ff.), aus der keine Rückkehr möglich ist, vorausgesetzt. Fraglich ist nur, ob die Schilderung der Zustände des Totenreichs Jes. 14 9 ff., nach Analogie der Zustände auf der Oberwelt, lediglich auf Rechnung kühner dichterischer Ausmalung oder einer Weiterbildung der alten einfacheren Vorstellung zu setzen ist. Hat man das Letztere anzunehmen, so kann doch auch in dieser Stelle (bes. V. 15; vergl. Hes. 32 23) nur ein Ansatz zu der Lehre von einer Scheidung der Guten und Bösen gefunden werden. Ueber die rätselhafte Aussage Jes. 66 24 (wahrscheinlich spätere Zutat) vergl. oben S. 321. Sie müßte als ein deutlicher Ansatz zu der Lehre von Höllenstrafen betrachtet werden, wenn dabei überhaupt von der Unterwelt und nicht vielmehr von den vor den Mauern Jerusalems liegenden Leichen der Abtrünnigen die Rede wäre.

Im Vorstehenden waren schon allerlei Stellen zu erwähnen, die über die bloßen eschatologischen Erwartungen hinaus in das Gebiet der Apokalyptik übergreifen, sofern die Aussagen absicht-

[1]) Ob dieser Satz, der weder zum Rhythmus, noch zum Inhalt der beiden folgenden Satzglieder paßt, von Haus aus zu Jes. 25 8 gehört, lassen wir dahingestellt.

lich dunkel und verschleiert, ja rätselhaft gestaltet sind, z. T. vielleicht in der wohlbegründeten Absicht, den Volksfremden das Verständnis unmöglich zu machen. Die eigentliche Apokalyptik beginnt jedoch in der uns erhaltenen Literatur erst mit dem Buche Daniel (um 165 v. Chr.). Da es Aufnahme in den alttestamentlichen Kanon gefunden hat, dürfen wir es im Zusammenhang dieser Darstellung nicht ganz übergehen. In Wahrheit gehört es jedoch dem Bereich der nachkanonischen (apokryphischen und apokalyptischen) Literatur an[1]). Auf den apokalyptischen Charakter des Danielbuches weist schon der Befehl (8 26. 12 4. 9) an Daniel, die Offenbarungen geheim zu halten und das Buch auf die Endzeit zu versiegeln; ganz besonders aber der Inhalt von c. 2. 7 und 10 ff. Hier werden überall Ereignisse geweissagt, die der Verfasser teils selbst erlebt, teils längst hinter sich hatte: in c. 2 und 7 die auf das babylonische Reich folgenden Weltreiche samt den 10 Königen des vierten Reichs, in 10 ff. die Kämpfe der Ptolemäer und Seleukiden mit vielen Einzelheiten, ganz besonders aber die furchtbare Bedrohung der Religion Israels durch Antiochus IV Epiphanes (11 36 ff.). Die Tendenz ist überall die gleiche: der Verfasser will seine Volksgenossen in der schweren Bedrängnis ihres Glaubens und ihrer Gesetzestreue zu unerschütterlichem Ausharren verhelfen. Zu diesem Behufe zeigt er ihnen an dem Beispiel des jungen Daniel und seiner Gefährten (1 8 ff.) den Segen unbedingten Gehorsams gegen die Speisegebote, an den drei Männern im Feuerofen (c. 3) und an Daniel in der Löwengrube (c. 6) die wunderbare Errettung der mannhaften Bekenner des Gottes Israels aus der denkbar größten Lebensgefahr, aber auch die unausbleibliche Strafe, die die Verächter dieses Gottes trifft (3 22 ff. 4 30 ff. 5 30. 6 25). Andrerseits gründet sich der Trost, den der Apokalyptiker spendet, auf die — wenn auch in echt apokalyptischer Weise verschleierte, aber darum doch genaue — Vorhersagung des Endes der Drangsal. Sie fließt (c. 9) aus einer mystischen Deutung des von Jeremia geweissagten 70jährigen Zeitraums der Verwerfung Jeru-

[1]) Für das Einzelne sei hier verwiesen auf WFairnweathers „Development of Doctrine in the apocryphal Period", sowie auf PVolz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. Tüb. u. Lpz. 1903. WBousset, Die jüd. Apokalyptik etc. Berlin 1903. WBaldensperger, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums. 3. Aufl. Straßb. 1903. Das Selbstbewußtsein Jesu, I. Teil.)

salems, indem die Jahre als Jahrwochen gedeutet werden. Auch diese Beschäftigung mit den längst kanonisch gewordenen heiligen Schriften zur Ermittelung eines Geheimsinns ist ein charakteristisches Merkmal der Apokalyptik.

Man würde dem Buche Daniel grobes Unrecht tun, wollte man ihm wahrhaft religiösen Gehalt gänzlich absprechen und nur eine Verkörperung starren Gesetzeseifers in ihm erblicken. Mag auch das schöne Sündenbekenntnis 9 4—20 mit zahlreichen Neueren als eine spätere Zutat zu betrachten sein, so besteht doch auch 8 19 und 11 36 die Voraussetzung, daß der Anbruch der Endzeit noch immer durch das Fortwähren des wohlverdienten Zornes Gottes über Israel aufgehalten wird. Uebrigens aber läßt sich nicht bestreiten, daß die strikte Beobachtung der äußeren Forderungen des Gesetzes, obenan derer, die den Kultus betreffen, im Vordergrund des Interesses stehen. Als das Hauptunglück in der Religionsverfolgung durch Antiochus Epiphanes erscheint unserem Apokalyptiker offenbar die Abschaffung des regelmäßigen Morgen- und Abendbrandopfers (8 11. 13; 11 31 neben der Befleckung des Heiligtums durch ein Götzenbild erwähnt); seine Wiederaufnahme ist Gegenstand genauer Berechnung (8 13 f. 12 11 f. [1]).

Daß der Gottesbegriff des Buches auf der durch die Schriftpropheten vorgezeichneten Höhe steht, ist für den Zeitraum seiner Entstehung selbstverständlich. Bemerkenswert sind jedoch schon hier die starken Spuren des Bestrebens, das nachmals in der rabbinischen Theologie auf die Spitze getrieben wurde, die Person Gottes ängstlich von jeder direkten Berührung mit der sichtbaren Welt abzuschließen. So erklärt sich das starke Ueberwuchern ziemlich selbständig auftretender Mittelwesen, die mit dem Apokalyptiker verkehren, um ihm Aufschlüsse zu geben (7 16 ff. 8 15 ff. und 9 21 ff., wo zum ersten Male der Name eines Engels, Gabriel, erscheint; 10 4 ff.), oder die er sonst in seinen Gesichten schaut, wie die zahllosen Myriaden 7 10; vergl. auch 8 13 f. 12 5 ff. und die Erwähnung der Schutzengel 3 25. 6 23. In der Erzählung vom Wahnsinn Nebukadrezars (4 10 ff.) gewinnt es fast den Anschein, als ob die Weltregierung lediglich auf dem „Beschluß der Wächter“ (bestimmter oberer Engel) und dem Befehl der „Heiligen“ beruhe; erst V. 21 ist von einem „Beschluß

[1]) In 12 11 f. dürften allerdings zwei spätere, von 8 14 verschiedene Berechnungen vorliegen.

des Höchsten" die Rede. Nicht minder scheinen die Völkerkämpfe lediglich durch Engelfürsten (*śārîm*) als die Schutzpatrone und Vorkämpfer der einzelnen Völker entschieden zu werden[1]); vergl. 10 4 ff., wo mit der phantastisch beschriebenen Gestalt des Vorkämpfers Israels, der mit dem Beistand Michaels[2]), eines der obersten Fürsten (10 13. 21; 12 1 heißt er „der große Fürst, der deine Volksgenossen schützt"), gegen den Schutzpatron des persischen Reiches und (V. 20) Griechenlands kämpft, wahrscheinlich Gabriel gemeint ist.

Der oben betonten Fernhaltung der Person Gottes scheint nun durchaus die Schilderung 7 9 ff. zu widersprechen, wo der „Hochbetagte", der sich auf dem Throne niederläßt, um Gericht zu halten, nur von Gott verstanden werden kann. Aber abgesehen davon, daß es sich um eine bloße Vision handelt, und daß bei dieser Gelegenheit eine persönliche Teilnahme Gottes schlechthin unumgänglich war, bleibt die Schilderung durchaus bei Aeusserlichem stehen (Gewand und Haupthaar, Flammenthron und Myriaden dienender Geister) und führt Gott nicht einmal redend ein. Vielmehr scheint es, als ob die Entscheidung von den Beisitzern des Gerichts (V. 10b) auf Grund der „Bücher", d. h. doch wohl der Aufzeichnungen über die Taten der zu Richtenden, gefällt würden.

Dieses Gericht ist sichtlich ein Hauptbestandteil der eschatologischen Erwartungen des Apokalyptikers. Und zwar bedeutet dasselbe nicht nur die Niederwerfung der in dem gotteslästerlichen Antiochus Epiphanes personifizierten heidnischen Weltmacht, sondern zugleich auch die Verleihung der Weltherrschaft für ewige Zeiten an „die Heiligen des Höchsten", d. h. an das Volk Israel (7 13 f. 21 f. 27; vgl. übrigens schon 2 44). Denn nur dieses, und nicht ein persönlicher Messias, kann nach der ausdrücklichen Interpretation des Engels 7 27 unter dem verstanden werden, der einem Menschen gleichend mit den Wolken des Himmels herankommt. Von einem persönlichen Messias enthält das Buch befremdlicherweise keine Spur. Dagegen bietet es (12 2) die erste ganz zweifellose[3]) Aussage in betreff der Auferstehung,

[1]) Vergl. hierzu das oben S. 79 über Jes. 24 21 f. bemerkte.

[2]) Vergl. dazu die ausführliche Monographie von WLUEKEN, „Michael". Gött. 1898.

[3]) Die oben S. 323 besprochene, übrigens vielleicht gleichzeitige Stelle Jes. 26 19 wird von manchen auf die politische Auferstehung des Volkes gedeutet.

nur daß noch nicht eine allgemeine Auferstehung aller Toten, sondern nur eine solche vieler, und zwar der Frommen (zum ewigen Leben) und der Gottlosen (zur Schmach und zum ewigen Abscheu) erwartet wird. Zu den ersteren wird nach V. 13 natürlich auch Daniel gehören.

Daß dieser letzte Ausläufer der Prophetie nur noch wenig von deren Geiste verspüren läßt, sich vielmehr ganz in den Bahnen der Gesetzesreligion bewegt, ist nur natürlich, da diese bis zur Abfassung des Daniel nahezu 300 Jahre eine fast unbeschränkte Herrschaft ausgeübt hatte. Mit der Besprechung des Daniel, wie schon eines nicht unerheblichen Teils der nachexilischen Prophetie, haben wir der Zeitfolge der Entwickelungsstadien der Religion Israels vorgreifen müssen, und es liegt uns nunmehr vor allem ob, uns das Wesen des Priestergesetzes näher zu vergegenwärtigen.

VI. Kapitel.

Die Religion des Judentums.

§ 23. Das Priestergesetz (P).

Zur Literatur: CPTiele, Die Kosmogonie der Avesta und Gen. I. Archiv für Rel.Wiss. 1903, VI, 3. S 244 f. — FrBohn, Der Sabbat im AT. und im altjüdischen relig. Aberglauben. Gütersloh 1903. — SFränkel, Zu dem semit. Original von ἱλαστήριος und ἱλαστήριον. ZntWiss. V. 3 (1904). S. 257 f. — JHerrmann, Die Idee der Sühne im A.T. Eine Untersuchung über Gebrauch und Bedeutung des Wortes Kipper. Leipzig 1905. — TKCheyne, Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil. Amerikanische rel.wiss. Vorlesungen. 3. Reihe 1897—99. Uebersetzt von H. Stocks. 2. Ausgabe. Gießen 1905. — JKöberle, Die Bedeutung der Sündenvergebung in der alttestamentl. Frömmigkeit. Neue kirchl. Zeitschr. XVI, 1. 1905. S. 20—50. — OKluge, Die Idee des Priestertums in Israel-Juda und im Urchristentum. Leipzig 1906. — HStrunk, Die hohepriesterliche Theorie im A.T. Halle 1906 (Diss.). — JGoldschmidt, Das Wesen des Judentums. (Rel.wiss. Bibl. des Judentums. 2. u. 3. Heft.) Frankfurt a. M. 1907. — WErbt, Das Jobeljahr. Oriental. Lit.-Ztg. X (Dez. 1907). S. 636—638. — HStrunk, Das alttest. Oberpriestertum. Th. St. u. Kr. 1908. 1. S. 1—26. — JBenzinger, Wie wurden die Juden das Volk des Gesetzes? (Rel.gesch. V.B. II, 15). Tüb. 1908. — JWRothstein, Juden und Samaritaner, die grundlegende Scheidung von Judentum und Heidentum. (Beitr. zur Wissensch. vom A.T., her. von Kittel. Heft 3). Leipzig 1908. — WEngelkemper, Heiligtum und Opferstätten in den Gesetzen des Pentateuch. Exeget. Studie. Paderborn 1908. — WStärk, Aramäische Urkunden zur Gesch. des Judentums im IV. und

V. Jhdt. vor Chr. Sprachl. und sachlich erklärt. Bonn 1908. (Nr. 32 aus: „Kleine Texte" etc., herausg. v. H. Lietzmann). — ABertholet, Das rel.gesch. Problem des Spätjudentums. (Sammlung gemeinverst. Vorträge etc. Nr. 55.) Tübingen 1909. — WCaspari, Die Pharisäer bis an die Schwelle des N. Test. (Bibl. Zeit- u. Streitfragen V, 7.) Groß-Lichterfelde-Berlin 1909. — KKohler, Verbot des Knochenzerbrechens, Archiv f. Rel.Wiss. 1910, 1. S. 153 f. — WBacher, Die Ansicht Kaiser Friedrichs II. des Hohenstaufen über das bibl. Opfergesetz. ZDMG. LXIV, 1910. 1. Heft. S. 84—86.

1. Die Quellen.

In betreff der mannigfaltigen Streitfragen zur Literarkritik der gesamten Schicht, die man mit P zu bezeichnen pflegt, müssen hier wenige Bemerkungen genügen. Es ist allgemein anerkannt, daß nicht nur der jetzige Pentateuch, sondern auch die jüngste Schicht, d. i. eben P, als die Frucht eines längeren literarischen Prozesses zu betrachten ist. Trotzdem erweist sich Geist und Sprachgebrauch der ganzen Schicht in einem Grade einheitlich, daß für die religionsgeschichtliche Betrachtung die genauere Ermittelung der einzelnen Bestandteile nur ein nebensächliches Interesse hat. So bestreiten wir nicht die Möglichkeit, daß sich innerhalb des sog. Heiligkeitsgesetzes (H, Lev. 17—26) einige Perikopen aus vorexilischer Zeit finden könnten: weitaus das Meiste von H denken wir uns jedoch in den Priesterkreisen des Exils und zwar als Ausführung des Entwurfs Hesekiels (c. 40—48) entstanden; ebenso das priesterliche Gesetzbuch, das nach der ausdrücklichen Aussage Esr. 7 25 (vergl. auch Neh. 8 1 f. 13) erst von Esra aus Babylonien mitgebracht und nach Esr. 7 12. 21 von ihm (dem „Schreiber des Gesetzes des Gottes des Himmels") mindestens redigiert war. Ob dieses Gesetzbuch Esras identisch war mit der Rezension, die die Kultusgesetze in Gestalt einer Kultusgeschichte einprägte (vergl. z. B. Lev. 10 1 ff. Num. 15 32 ff.) und auch die geschichtlichen Partieen in Gen., Ex., Num. und Jos. mit enthielt, lassen wir hier auf sich beruhen. Nur darüber besteht uns kein Zweifel, daß das Gesetzbuch Esras weder mit dem ganzen heutigen Pentateuch, noch der ganzen jetzigen P-Schicht identisch ist. Denn in ersterem Fall wäre bei der z. T. starken Differenz der Gesetze in Dt und P eine arge Verwirrung entstanden; im anderen Falle wären die überaus zahlreichen Wiederholungen (so die doppelte Rezension der Gesetze über Bau und Ausstattung des Offenbarungszeltes Ex. 25—31 und 35—40), sowie die teilweise Verschiedenheit der Bestandteile ge-

wisser Gruppen (so innerhalb der sogen. Opferthora, Lev. 1—7) ganz unerklärlich. Vielmehr kann das einheitliche Gesetz Esras nur erst nachträglich durch die Früchte anderweitiger priesterlicher Entwürfe vermehrt und so schließlich (wohl noch im 5. Jahrhundert) mit den älteren Quellenschriften (J. E, D) zu einem Ganzen vereinigt worden sein.

2. Der Gottesbegriff.

Der Gottesbegriff von P kann eigentlich nur aus dem Schöpfungsbericht in Gen. 1 erschlossen werden. Denn da sich fast sein ganzes Interesse auf die Vorbereitung und Begründung der israelitischen Theokratie konzentriert, so findet sich anderwärts nur wenig Veranlassung zu Aufschlüssen über das Wesen Gottes. Im Schöpfungsbericht von P aber (vergl. dazu oben S. 185 ff.) tritt uns eine solche Transzendenz Gottes gegenüber dem Stoff, im Gegensatz zu jeder pantheistischen Vermischung beider, sowie zu jeder Evolutionstheorie entgegen, daß wir die vielumstrittene Anlehnung des Erzählers an die babylonische oder phönizische Kosmogonie hier auf sich beruhen lassen können[1]). Höchstens hat sich in der Andeutung eines Chaos (V. 2) und dem Schweben (schwerlich „Brüten"!) des schöpferischen Geistes Gottes über den Urwassern ein mythologischer Anklang erhalten. Aber selbst wenn man V. 2 gegen die Voraussetzung einer „creatio ex nihilo" geltend machen wollte, so bliebe doch die Erschaffung des Lichts, der Himmelsveste und vor allem der Gestirne, die offenbar nicht aus vorhandenem Stoff geformt, sondern unmittelbar ins Dasein gerufen zu denken sind. Die absolute Allmacht des Schöpfers ergibt sich von selbst daraus, daß ihm schon das befehlende Wort genügt, die Dinge nach seinem Belieben ins Dasein zu rufen, die absolute Weisheit aber aus dem stufenweisen Aufbau der Schöpfung bis hinauf zu dem Menschen als dem Ziel und der Krone alles Geschaffenen, sowie aus dem Selbstzeugnis des Schöpfers (V. 31), daß alles von ihm Geschaffene „sehr gut", d. h. vollkommen gewesen sei.

Diese erhabene Vorstellung von dem lebendigen, persönlichen, zugleich aber rein geistigen Gott, — eine Frucht des vollendeten Prophetismus — tritt uns anderwärts in P in der sorg-

[1]) Eine ausführliche Behandlung dieser Fragen bietet HGunkel, „Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit" (Gött. 1894) und FDelitzsch. Das babylonische Weltschöpfungsepos. Leipzig 1896.

fältigen Fernhaltung jedes Anthropomorphismus entgegen. Allerdings kann auch P in besonders wichtigen Momenten der Heilsgeschichte der Theophanieen nicht ganz entbehren. Aber es bleibt immer bei fast unmerklichen Hinweisen auf das Nahegewesensein Gottes (Gen. 17 22. 35 13a) oder auf die Erscheinung der „Herrlichkeit Jahwes“ (s. oben S. 88 ff.) in der Wolke (Ex. 16 10. Num. 9 15 ff. 17 7). Diese „Herrlichkeit“ erscheint den Israeliten auf dem Gipfel des Berges Sinai wie verzehrendes Feuer (Ex. 24 17); von ihrem Wiederschein erglänzt die Haut Moses, so daß er sein Angesicht mit einer Hülle bedecken muß (Ex. 34 29). An eine Beschreibung des eigentlichen Wesens Gottes wagt sich jedoch keine dieser Aussagen auch nur von weitem heran. Unter diesen Umständen ist es auch gewiß nicht zufällig, daß sich bei P keine Spur von Mittelwesen zwischen Gott und Menschen findet. Als Medium der Offenbarung dient ausschließlich das Reden Gottes. Offenbar erschien P die Entsendung von Engeln, die doch in irgendwelcher Leiblichkeit gedacht werden mußten, schon als eine Herabziehung der göttlichen Sphäre in den Bereich des Kreatürlichen. Um so weniger kann bei der Erschaffung des Menschen nach dem Bilde und in der Aehnlichkeit Gottes (Gen. 1 27) an ein Ebenbild der Leiblichkeit Gottes gedacht werden. Sollte etwas derartiges in der von manchen vorausgesetzten heidnischen Vorlage des Erzählers gemeint gewesen sein, so hätte doch er selbst eine solche Auffassung entrüstet zurückgewiesen. Der Mensch ist das Ebenbild Gottes, sofern er im Unterschied von allen anderen Lebewesen in die Sphäre der vernunftbegabten, sittlichen Wesen gehört, an deren oberster Spitze Gott selbst steht. Davon, daß dieses göttliche Ebenbild durch einen Sündenfall verloren gegangen wäre, weiß P nichts. Vielmehr betont er (Gen. 5 3) ausdrücklich, daß es von Adam durch Zeugung auf Seth und seine Nachkommen übertragen worden sei, und auch nach der Sintflut wird der Mord (Gen. 9 6) deshalb für ein todeswürdiges Verbrechen erklärt, weil er eine Zerstörung des göttlichen Ebenbildes bedeutet.

Ein Ausfluß der bevorzugten Stellung, die der Mensch als Träger des göttlichen Ebenbildes einnimmt, ist die ihm von Gott verliehene Herrschaft über die Erde, insbesondere über die Tierwelt (Gen. 1 28). Zu ihrer Ausübung sollen die Menschen dadurch befähigt werden, daß sie gemäß dem „Schöpfungssegen“ fruchtbar sind und zahlreich werden. Dabei werden sie jedoch

anfänglich (V. 29) ausschließlich auf vegetabilische Nahrung angewiesen: die Gestattung animalischer Nahrung (jedoch mit Ausschluß des Blutgenusses) erfolgt erst nach der Sintflut (Gen. 9 3 ff.), ist also nur ein Zugeständnis an die nun einmal eingerissene Verderbnis, eine Verkehrung des ursprünglich von Gott gewollten Zustandes. In seiner vollkommenen Schöpfung konnte nicht von Anfang an der Mord gewütet haben.

3. Die Ordnungen der Theokratie.

Das Interesse an den Ordnungen der Theokratie, von dem P beherrscht ist, macht sich bereits in der Schöpfungsgeschichte geltend, sofern sie den Sabbath, als den Tag der Ruhe Gottes vom Sechstagewerk, von Anbeginn gesegnet und geheiligt sein läßt (Gen. 2 3). Die Sintflut ist zwar (6 11 ff.) wie bei J ein Strafgericht Gottes über die gänzlich verderbte Menschheit, aber zugleich ein Anlaß, mit der von Noah ausgehenden neuen Menschheit eine *b'rît* (vgl. hierzu oben S. 59 ff.) einzugehen. Diese besteht in der Zusage Gottes, daß die Menschheit künftig vor einem neuen Flutgericht verschont bleiben soll, und in der Verpflichtung Noahs (und in ihm der ganzen Menschheit) zur Enthaltung von Blutgenuß und Mord. Das die göttliche Zusage verbürgende Zeichen des „Bundes" ist der Regenbogen (9 12 ff.). Aus der Geschichte der Patriarchen, die von P nur mit wenigen, äußerst kurzen Notizen erledigt wird, hebt sich wiederum der Abschluß der *b'rît* mit Abraham hervor (Gen. 17 1 ff.). Die göttliche Zusage erstreckt sich hier auf die Verleihung einer überaus zahlreichen Nachkommenschaft, zu der auch Könige gehören werden, sowie auf die Verleihung Kanaans an die Nachkommen Abrahams zu dauerndem Besitz. Abraham aber wird zu frommem Wandel vor Gott und zur Vornahme der Beschneidung als des äußeren Zeichens dieses zweiten „Bundes" verpflichtet. Klar ist, daß die Beschneidung, die als uralter Brauch zahlreicher Völker rings um Israel ursprünglich auf anderen Motiven beruht haben muß (vgl. darüber oben S. 34 f.), hier unter spezifisch religiösem Gesichtspunkt steht. Da der Unbeschnittene „unrein" ist, so ist die Beschneidung, als Hinwegnahme eines Teils der Unreinheit, ein symbolischer Reinigungsakt. Zu dieser negativen Bedeutung kommt aber die postive eines Weiheaktes: die Beschneidung ist der Ritus der Aufnahme des Kindes in die Gemeinschaft des reinen, Gott geweihten Volkes, und schließt zu-

gleich die Verpflichtung auf die in dieser Gemeinschaft geltenden göttlichen Satzungen in sich. Durch alle diese Momente (Reinigung, Weihe, Gelöbnis) erhält die Beschneidung im Sinne des PC einen sakramentalen Charakter, der den Vergleich mit der christlichen Taufe nahelegt. Daß die Beschneidung nach Gen. 17 12 auch an jeder Art von Sklaven vollzogen werden muß, erscheint auf den ersten Blick höchst auffällig angesichts des Partikularismus, mit dem P sonst das alleinige Anrecht Israels auf den Namen eines Volkes Gottes hervorhebt. Aber noch wichtiger erscheint ihm, daß in der Genossenschaft der Reinen schlechterdings kein Unreiner geduldet wird, und er ergreift daher lieber den Ausweg, daß auch die Volksfremden, die nun einmal in äußere Gemeinschaft mit Israel getreten sind, durch die Beschneidung auf das Gesetz verpflichtet und damit zu Vollbürgern der Gemeinde Gottes gemacht werden.

Abgesehen von dem ausführlichen Bericht über den Ankauf der Begräbnisstätte in Hebron (Gen. 23), auf den offenbar ein Besitzrecht der Nachkommen Abrahams in Kanaan gegründet wird, eilt P mit raschen Schritten über die Vorgeschichte des Sinaibundes hinweg, um diese dritte *bᵉrît*, die auf ewige Dauer berechnet ist und den Sabbath zum Bundeszeichen hat (Ex. 31 13 ff.), desto ausführlicher darzustellen. An der Spitze steht (Ex. 6 2 ff.) die feierliche Offenbarung des Jahwe-Namens an Mose. Sie wird ausdrücklich als erst jetzt erfolgend hingestellt, während sich Gott den Vätern nur als *'ēl šaddaj* (allmächtiger Gott) offenbart habe. Eine Erklärung des Namens Jahwe wird nicht gegeben; ohne Zweifel wird die Ex. 3 15 vorliegende als längst bekannt vorausgesetzt. Wohl aber werden schon hier die Zusagen Jahwes aufgezählt, auf die sich die *bᵉrît* am Sinai gründen soll: die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft, durch die zugleich die Erwählung Israels zum Eigentumsvolk besiegelt wird, und die Einpflanzung in Kanaan kraft der den Patriarchen eidlich gegebenen Verheißung, daß dieses Land ihren Nachkommen zu dauerndem Besitz verliehen werden solle. Die Verpflichtungen aber, denen sich das Volk zu unterziehen hat, um sich dieser göttlichen Segensgaben und des Namens „Volk Jahwes“ würdig zu erzeigen, sind niedergelegt in den zahlreichen Satzungen, die den Kern des sogenannten „Priesterkodex“ ausmachen. Dieser Name soll nicht besagen, daß es sich ausschließlich um Vorschriften für die Priester handle — etwa im Gegen-

satz zum Dt als einem Gesetzbuch für das Volk —; vielmehr tragen die meisten Gesetze die Form einer auf Befehl Jahwes erfolgenden Mitteilung Moses an das Volk. Aber da alle eigentlich kultischen Handlungen nur von Priestern ausgeführt werden können, und die Gesetze sich zum allergrößten Teil eben auf den Kultus beziehen, hat die Bezeichnung des Ganzen als „Priesterkodex" ihr gutes Recht. Das Gebiet des Zivil- und Kriminalrechts[1]), das im „Bundesbuch" eine nicht unwesentliche Rolle spielt, kommt bei P nur da in Betracht, wo es sich mit spezifisch religiösen Interessen berührt.

Die Grundgedanken, auf denen das sogenannte Zeremonialgesetz in Anlehnung an den Gesetzesentwurf Hesekiels beruht, sind überaus einfach. Sie kommen in der Hauptsache auf den einen Gedanken hinaus, daß im Bereich Israels, des Eigentumsvolkes Jahwes, alles und jedes diesem allein gehört und somit ihm geweiht ist, und zwar ebenso aller Raum und alle Zeit, wie aller Besitz und alles Leben. Die volle Konsequenz dieser Tatsache wäre nun eigentlich, daß der Mensch auf jede Nutznießung des Gott allein Gehörigen verzichtete, ja daß alles Leben ihm zum Opfer gebracht würde. Damit wäre aber auch ein Fortbestehen des Jahwe geweihten Volkes ausgeschlossen. Darum hat es Gott im Gesetze so geordnet, daß nur ein Teil der erwähnten Güter ihm ausschließlich geheiligt und somit der profanen Verwendung entzogen wird. Diese Abgabe vom Ganzen (*t'rûmāh* oder „Hebe" genannt) drückt symbolisch die Anerkennung aus, daß Jahwe unbestritten der Herr des Ganzen sei. An diesem Bekenntnis läßt er sich gnädig genügen; durch die heilige Hebe wird auch alles Uebrige geheiligt und Israel zu gefahrloser Verwendung überlassen. Um so schwerere Ahndung aber trifft den, der die vorgeschriebene Heiligung und Abgabe eines Teils an Jahwe unterläßt oder sich an dem bereits Geheiligten vergreift. Welcher Anteil Jahwe im Einzelnen von allen Gütern gebührt, soll die nachfolgende Uebersicht lehren.

---

[1]) Vergl. über diese Seite der Gesetzgebung, die wir hier auf sich beruhen lassen können: WNowack, Die sozialen Probleme in Israel. Straßburg 1892. — ESchall, Die Staatsverfassung der Juden. Leipzig 1896. — FBuhl, Die sozialen Verhältnisse der Israeliten. Berlin 1899. — GFörster, Das mosaische Strafrecht in seiner geschichtlichen Entwickelung. Leipzig 1900.

a) Der heilige Raum.

Jahwe ist alleiniger Herr alles Raums. Er läßt sich jedoch daran genügen, daß für ihn ein umgrenzter Raum ausgesondert und für schlechthin geweiht erklärt wird. Dieser Raum ist der Ort der Einwohnung seiner „Herrlichkeit" und so zugleich die Bedingung des Nahens zu ihm und jeder Art von kultischen Handlungen. Die letzteren wurden erst möglich nach der Beschaffung des einen legitimen Heiligtums in Gestalt des „Offenbarungszeltes" (vulgo „Stiftshütte") am Sinai. Daher berichtet P nirgends von Altären oder Opfern der Patriarchen; wohl aber ist die Beschaffung des Heiligtums der erste und sehr ausführlich behandelte Gegenstand der Gesetzgebung am Sinai (Ex. 25 1 ff. und 35 4 ff.). Was das Dt (12 1 ff.) als eine ganz neue Forderung hinstellte und nicht ohne Mühe durchsetzte, die Konzentrierung des Kultus auf ein legitimes Heiligtum, das gilt für P bereits als etwas selbstverständliches, das nicht besonders geboten zu werden braucht. Auch tritt für P die Forderung der Kultuseinheit nicht wie im Dt erst mit dem Abschluß der Eroberung Kanaans (genauer mit der Erbauung des salomonischen Tempels) in Kraft, sondern sie besteht von allem Anfang an. Allerdings ist das am Sinai errichtete Zeltheiligtum seiner ganzen Beschaffenheit nach nichts anderes als der in die Zeit des Wüstenzugs zurückdatierte jerusalemische Tempel; trotzdem aber kann man dabei aus einem doppelten Grunde nicht von reiner Fiktion sprechen. Einmal kennt auch die alte Ueberlieferung (Ex. 33 7 ff.) ein „Offenbarungszelt" — nur daß dies nicht Kultstätte, sondern lediglich Orakelstätte ist und nicht inmitten des Lagers, sondern außerhalb desselben steht. Sodann gehört das Zeltheiligtum bei P zu den vielen Theorieen, die ihre Ausgestaltung nicht einer wirklichen Ueberlieferung, sondern einem religiösen Postulat verdanken. So mußten die Dinge beschaffen gewesen sein, wenn sie den (viel später aufgestellten, aber) unbedingt maßgebenden Theorieen entsprechen sollten. Die feinsinnige symbolische Idee verdichtet sich zu greifbarer Geschichte. Wer dies kurzer Hand Geschichtsfälschung nennt, verkennt das eigentümliche Wesen der Literaturgattung des „Midrasch": denn in diesen Bereich gehören auch solche Einkleidungen religiöser Ideen in Geschichte innerhalb des Zeremonialgesetzes.

Die Aufstellung des heiligen Zeltes mitten im Lager Israels

bedeutet natürlich, daß Jahwe inmitten seines Volkes Wohnung nehmen will, wenn auch nicht in seiner eigensten Person, so doch mit einer Repräsentation seines Wesens (vgl. oben S. 88 ff. über die „Herrlichkeit" Jahwes). Die eigentliche Stätte seiner Offenbarungsgegenwart und somit der allerheiligste Mittelpunkt der heiligen Stätte ist der Deckel der Gesetzeslade in dem dunklen Hinterraum des Zeltes (Ex. 25 22). An diesen „hochheiligen" Raum, den nach Lev. 16, wie es scheint, nur der Hohepriester und auch dieser nur am großen Versöhnungstag betreten darf[1]), schließt sich das nur den Priestern, nicht den Leviten zugängliche Heilige. Beide Räume sind von dem Vorhof umgeben, in dem die Priester unter dienender Assistenz der Leviten des Opferkultus warten. Zwischen dem Vorhof aber und den Stämmen Israels, die — je drei auf jeder Seite — den Vorhof umgeben, lagern sich die Leviten. Vermöge der Weihe, die sie empfangen haben, sind sie geeignet, dem Volk als eine Schutzmauer gegenüber der Heiligkeit Gottes zu dienen, die alles Unreine, das in ihre Nähe kommt, mit Vernichtung bedroht (Num. 1 53).

Die Idee einer „Hebe" vom Land für Jahwe als eines Bekenntnisses, daß man ihm das Ganze schulde, findet einen weiteren Ausdruck in dem Gebot der Ausscheidung von 13 Priester- und 35 Levitenstädten samt je einem Weideplatze rings um die Stadt (Num. 35. Jos. 20). Daß diese Städte und das zugehörige Weideland zu menschlicher Nutznießung dienen sollen, schließt nicht aus, daß sie als eine Abgabe an Jahwe zu betrachten sind. Denn auch sonst fällt die „Hebe" (so z. B. die Keule von den Mahlopfern) den Priestern zu. Daß aber auch dies Gesetz nur eine Theorie verkörpern will, ohne Rücksicht auf die Möglichkeit einer praktischen Ausführung, geht schon daraus hervor, daß das Gebiet der 12 Stämme, aus denen nach Num. 35 7 f. insgesamt 48 Städte ausgeschieden werden sollen, längst nicht mehr in der Gewalt des Volkes war. Auch läßt sich eine Durchführung des Gesetzes in der nachexilischen Zeit für Juda nicht beweisen, mögen auch Priester und Leviten mit Vorliebe in den

[1]) Der Eingang von Lev. 16 enthält allerdings zunächst nur Bestimmungen darüber, unter welchen Schutzmitteln Aaron ungefährdet ins Heiligtum eingehen könne, setzt also offenbar die Möglichkeit eines öfteren Eintretens voraus. Dieser Eingang wurde erst nachträglich mit dem Ritual des Versöhnungstags verschmolzen. Auch Num. 18 7 ist noch ein Amtieren aller Priester im Allerheiligsten vorausgesetzt.

betreffenden Städten von Juda und Benjamin ihren Wohnsitz genommen haben. Für eine bloße Theorie spricht endlich auch der Umstand, daß mehrere der aufgezählten Städte so dicht bei einander liegen, daß die zugehörigen Weideplätze (je 2000 Ellen von der Stadtmauer ab) vielfach zusammengeflossen wären. Wie spät aber diese ganze Theorie aufgestellt wurde, ergibt sich daraus, daß der eigentliche Priesterkodex wiederholt (Num. 18 20 f. 26 62) betont, der Stamm Levi solle für den Verzicht auf Landbesitz durch die Opfergaben Israels entschädigt werden: Jahwe ist sein Anteil!

Eine letzte Verkörperung der Idee von Jahwe als dem alleinigen Besitzer des Landes liegt in einem Teil der Bestimmungen über das Sabbathsjahr und das sogenannte große Halljahr, Lev. 25. Allerdings schreibt schon das Bundesbuch (Ex. 23 10 f.) vor, daß man das Land je im 7. Jahre zugunsten der Armen und des Wilds brach liegen lassen soll. Die Motivierung ist jedoch dort eine humanitäre, nicht eine theokratische, und überdies erstreckt sich die Forderung sicher nicht auf alles Fruchtland für ein und dasselbe Jahr. Das Dt schreibt nur (15 1 ff.) einen Schuldenerlaß für das 7. Jahr vor, wiederum aus humanitären Motiven. Dagegen fordert Lev. 25 2 ff., daß je im 7. Jahr alles Land eine unbedingte Ruhezeit genieße. Von humanitären Motiven ist dabei keine Rede mehr; der Sabbath des Landes im Sabbathjahr bedeutet ebenso eine Weihung des Landes, wie der allwöchentliche Sabbath die Weihung eines bestimmten kürzeren Zeitabschnitts. In dieser Weihung liegt aber wiederum die feierliche Anerkennung, daß man das Land nur als widerrufliches Lehen von Jahwe, dem alleinigen Lehensherrn, empfangen habe.

Die praktische Durchführung der Bestimmungen über das Sabbathjahr ist uns ausdrücklich durch die Geschichte der Makkabäerkriege bezeugt. Dagegen erkennt selbst die jüdische Tradition an, daß das sogenannte große Halljahr, d. i. das je 50. Jahr (nach völligem Ablauf von je 7 Sabbathsjahrwochen), nur gezählt, nicht aber wirklich gefeiert worden sei. In der Tat würde die Ausführung der Lev. 25 13 vorliegenden Bestimmungen, soweit sie überhaupt möglich war, eine totale Unsicherheit aller Besitzverhältnisse und damit eine Lähmung alles wirtschaftlichen Lebens zur Folge gehabt haben. Aber die konsequente Theorie dieses Gesetzgebers kümmert sich nicht um die Frage nach der Ausführbarkeit — auch nicht darum, daß das Halljahr unmittel-

bar auf ein Sabbathjahr folgt und somit ein zweites Brachjahr bedeutet! Dies alles erscheint ihm bedeutungslos gegenüber dem Grundsatz, der hier (Lev. 25 23) seinen glänzendsten und klarsten Ausdruck findet: das Land ist (wie alles sonstige Eigentum) als Besitz Jahwes überhaupt nicht verkäuflich. Vielmehr kann einer dem andern nur eine Anzahl von Ernten verkaufen; der Preis bemißt sich nach der Anzahl der Jahre, die noch bis zum nächsten Halljahr verstreichen, denn in diesem fällt es von selbst an den ursprünglichen Nutznießer als den eigentlichen Lehensmann Jahwes zurück. Bezeichnend ist, daß nach V. 29 ff. die Häuser in einer ummauerten Stadt im Halljahr nicht an den Verkäufer heimfallen. Sie sind Menschenwerk und gehören als solches nicht zu dem Lehensgut, das Jahwe verleiht; dagegen sind die Häuser in den Dörfern nach V. 31 ein Teil des Ackerbesitzes, können somit jederzeit eingelöst werden und fallen im Halljahre heim.

b) Die heiligen Zeiten.

Jahwe ist auch Herr aller Zeit. Die Verwendung derselben zu irgendwelcher gewinnbringenden Tätigkeit bedeutet somit einen Eingriff in das Eigentumsrecht Gottes. Er gestattet jedoch diesen Eingriff unter der Bedingung, daß bestimmte Teile der gesamten Zeit ausgesondert und „geheiligt", d. h. als Gott gehörig der profanen Verwendung entzogen werden. Die Hauptsache ist somit die Enthaltung von Arbeit; die Verwendung des Feiertags zum Gottesdienst oder zu innerer Einkehr kommt für P erst in zweiter Linie in Betracht. An gewöhnlichen Feiertagen ist nur die Berufsarbeit verboten (Lev. 23 7 f. 21. 25 etc.), dagegen am Sabbath und am großen Versöhnungstag jederlei Arbeit (V. 3. 30). — Der Standpunkt von P tritt vor allem in der Motivierung der Feste zu Tage. Der ursprüngliche agrarische Charakter derselben (vergl. oben 159 f.) hat sich — abgesehen von der Weihe der Erstlingsgarbe am Mazzothfest Lev. 23 9 ff. — nur noch beim Wochenfest rein erhalten als dem Feste der Darbringung der Erstlingsbrote. Dagegen geht das Passah als selbständiges Fest den 7 (früher 6) Tagen der ungesäuerten Brote voran. Schon in Aegypten eingesetzt (Ex. 12 1 ff.), gilt es für alle Zeiten der dankbaren Erinnerung an die Verschonung Israels in der Nacht vor dem Auszug, als Gott alle Erstgeburt der Aegypter schlug. Die offenbar uralte Form der Feier (das Essen des Pas-

sahlammes in den Häusern und die Bestreichung ihrer Pfosten mit dem Blut des Lammes) konnte P nur dadurch beibehalten, daß er den Opfercharakter dieser Feier preisgab; andernfalls hätte sie nur (wie im Dt 16 5 f.) am Zentralheiligtum stattfinden können! Bei dem Mazzothfest wird wiederholt stark betont, daß das strenge Verbot alles Sauerteigs eben damals beim Auszug erfolgt sei; dadurch erhält auch dieses Fest den Charakter eines theokratischen Erinnerungsfestes. Dasselbe wird bei dem nunmehr acht-, statt siebentägigen Hüttenfest, ursprünglich dem fröhlichen Fest der Obst- und Weinlese, dadurch erreicht, daß das althergebrachte Wohnen in Laubhütten während des Festes zu einer Erinnerung an die Zeit des Wüstenzugs gestempelt wird. Die Loslösung von dem ursprünglichen Anlaß der Feste, dem Kreislauf der Ernten, gestattet auch eine genaue Datierung: Passah fällt auf den Abend des 14. Nisan, Mazzoth auf den 15.—21. des ersten, Laubhütten auf den 15.—22. des 7. Monats, das Wochenfest auf den 50. Tag nach der Opferung der Erstlingsgarbe, die je am Tage nach dem Sabbath der Mazzothwoche darzubringen ist. Von neuen Festen kommen dazu: das Fest des „Gedächtnisblasens" am Neumond des 7. Monats (sonst werden die in alter Zeit so hoch gewerteten Neumonde in P nur durch eine Vermehrung der offiziellen Opfer ausgezeichnet) und der große Versöhnungstag am 10. des gleichen Monats. Wiederum ist bezeichnend, daß dieser zweifellos jüngste und rein theokratisch motivierte Feiertag zum wichtigsten und heiligsten von allen geworden ist. Uebrigens wird nur für sieben von diesen Festtagen (den 1. und 7. Mazzothtag, das Wochenfest, den 1., 10., 15. und 22. des 7. Monats, nach Lev. 23 3 jedoch auch für jeden Sabbath) „heilige Versammlung" des ganzen Volkes am Heiligtum angeordnet, — eine Forderung, die nur verständlich wird, wenn man sich das Volk in der Nähe des Heiligtums wohnend denkt, wie dies in der ersten Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil der Fall war.

Alle bisher aufgezählten Feste wiederholten sich im Kreislauf eines jeden Jahres. Die allen Feierzeiten zugrunde liegende Idee drängte jedoch zu weiterer Verwirklichung durch die Aussonderung Gott geweihter Zeiten innerhalb größerer Zeitabschnitte. Dies führte zum Ausbau der Sabbathsidee durch die Aussonderung und Weihung des je 7. Jahres als des Abschlusses einer Jahr-Woche und des 50. Jahres nach dem Abschluß eines

Zyklus von 7 Jahrwochen. Die Feier beruht auf dem Verzicht auf eine Nutzung des Bodens. Da sich hier die Theorie der heiligen Zeit auf das engste mit der des heiligen Raums berührt, hatten wir schon oben (S. 236 f.) von den Sabbathsjahren und dem großen Halljahr zu reden.

c) Das Geweihtsein aller Glieder des Volks. „Heilige Personen" im engeren Sinne (Priester und Leviten).

Durch den von Jahwe mit gewaltigen Taten bewirkten „Loskauf" des Volkes aus der ägyptischen Sklaverei ist Israel in den alleinigen Besitz Jahwes übergegangen (Lev. 25 42. 55). Fortan soll es ein ihm geweihtes und daher — entsprechend seiner Erhabenheit über jede Art von Befleckung — schlechthin reines Volk sein. Diese Idee kommt einerseits in dem Reinigungsakt der Beschneidung, andrerseits in den zahllosen „Reinigkeitsgesetzen" (vergl. dazu besonders Lev. 11—15), die über die Verhütung von Verunreinigungen und die nötigen Sühneakte nach dem Verlust der Reinheit belehren, zum Ausdruck. Soweit diese Akte in Opferhandlungen bestehen, werden sie unten im Zusammenhang mit den Opfern noch näher zu besprechen sein. Außerdem aber gehört hierher das Gebot, alle männlichen Erstgeburten (und damit alle weiteren Geburten desselben Mutterschoßes) Gott zu weihen und demgemäß durch eine bestimmte Leistung von dem Zustand des Gottverfallenseins loszukaufen (Ex. 13 1. 12 ff. Num. 18 16). Denselben Zweck verfolgt die Forderung eines Kopfgeldes im Betrag eines halben Sekels von allen erwachsenen Israeliten zur schützenden „Bedeckung" ihres Lebens bei Gelegenheit der Volkszählung (Ex. 30 11 ff.). Denn die letztere bedeutet gleichsam einen Eingriff in den Herrschaftsbereich Jahwes; daher bedarf es einer ausdrücklichen Anerkennung seines alleinigen Anrechts an das Leben aller Personen, und diese erfolgt in Gestalt des für alle gleichbemessenen Kopfgeldes (hebr. *kōpær*, d. i. Dekkung, Sühne). Eine naturgemäße Konsequenz derselben Voraussetzung ist endlich auch das Verbot (Lev. 25 39 ff.), solche Volksgenossen, die aus irgend einem Grunde zu Leibeigenen geworden sind, als eigentliche Sklaven zu betrachten und zu behandeln, was doch im Bundesbuch (Ex. 21 2 ff.) und noch im Dt (15 12 ff.) als möglich gesetzt wird. Vielmehr sollen sie, weil eigentlich Besitztum Jahwes, nur wie Lohnarbeiter oder Beisaßen gelten und jedenfalls im Halljahre frei ausgehen.

Noch deutlicher als durch alles bisher Erwähnte kommt jedoch die Idee des Gott geweihten Volkes durch die Organisation des Priestertums zum Ausdruck. Eigentlich sollten alle Männer Israels Priesterdienst tun und dadurch ihre willige Hingabe an Gott bezeugen. Dazu bedarf es aber unausgesetzt eines Zustandes der Reinheit, der inmitten des profanen Lebens unmöglich von jedermann bewahrt werden kann. Daher hat Jahwe eine dauerne Vertretung des Volkes angeordnet in Gestalt des erblichen Priestertums, mit dem Aaron und seine Söhne betraut sind [1]). Die von Hesekiel (s. o. S. 285) geforderte Beschränkung des Priesterrechts auf die „Söhne Zadoks" war für P schon deshalb unmöglich, weil seine ganze Gesetzgebung auf Mose, also weit über Zadok hinauf, datiert ist. Zugleich bot aber die Herleitung des Priestertums von Aaron noch die Möglichkeit, einigen nichtzadokitischen Familien [2]) das Priesterrecht zuzuerkennen. In der Hauptsache meint jedoch P mit den „Söhnen Aarons" eben die Zadokiten.

Um ungefährdet Gott nahen und ihm die Opfergaben Israels darbringen zu können, haben sich die Priester sorgfältig vor jeder Verunreinigung zu hüten. Insbesondere dürfen sie sich an keiner Leiche verunreinigen (Lev. 21 1 ff.), abgesehen von den ganz unumgänglichen Fällen, wo es sich um die Leichen der Eltern, Brüder, unvermählter Schwestern und eigener Kinder handelt. Ein Leibesgebrechen schließt ohne weiteres vom Priesterdienst aus, weil der damit Behaftete „die Heiligtümer Jahwes entweihen" würde (V. 23). Die höchsten Anforderungen in betreff der äußeren Reinheit werden jedoch an den Hohenpriester gestellt, denn in seiner Person erfährt die Idee der persönlichen

[1]) Durchaus irrig ist die früher übliche Parallelisierung des alttestamentlichen mit dem katholischen Priesterbegriff. Nach letzterem steht der Priester auf Seiten Gottes dem Volk gegenüber und erteilt somit im Namen Gottes Absolution und Segen. Dagegen ist in P auch der Hohepriester nichts als eine, wenn auch hochgesteigerte und würdige Repräsentation des gottgeweihten Volkes. Er vertritt es in jeder Hinsicht Gott gegenüber: seine etwaige (rituelle) Verfehlung zieht eine Verschuldung des ganzen Volkes nach sich. Aber den Segen Jahwes kann er, wie die übrigen Priester, nicht von sich aus mitteilen, sondern nur von Jahwe erflehen (vergl. Num. 6 23 ff. und besonders V. 27).

[2]) Diese werden, anstatt von Eleasar, von einem anderen Sohne Aarons, Ithamar, abgeleitet; übrigens wird als Nachkomme Ithamars nur ein Familienhaupt, Daniel (Esr. 8 2), genannt.

Repräsentation des heiligen Volkes die höchste Steigerung. Er darf sich an gar keiner Leiche verunreinigen, auch nicht an der von Vater und Mutter, darf überhaupt das Heiligtum nicht verlassen, um nicht etwa (durch die Berührung mit Profanem) das Heiligtum seines Gottes zu entweihen. Dabei tritt übrigens schon in seiner Kleidung (Ex. 28 2 ff.) an mancherlei Symbolen hervor, daß er neben der Herrlichkeit des priesterlichen Volkes auch die königliche Würde desselben repräsentiert. Er trägt ein Gewand aus blauem und rotem Purpur und ein goldenes Diadem mit der Aufschrift „Jahwe geheiligt", wie er anderseits die Namen der 12 Stämme, in Edelsteine eingegraben, auf dem Schulterkleide und dem Brustschilde trägt. Kurz: an die Stelle des vorexilischen Oberpriesters, eines königlichen Beamten, ist der souveräne, erbliche Hohepriester getreten. Mit seinem Tode erlischt nach Num. 35 25 das Anrecht des Bluträchers auf das Leben des Totschlägers; das heißt nichts anderes als: mit dem Oberhaupt des Staates endigt die gesamte Periode des staatlichen Lebens, die mit seinem Amtsantritt begonnen hatte. Ebenso ist die Salbung des Hohenpriesters, wenigstens nach der Theorie, die ihn allein gesalbt werden läßt (Ex. 29 7), ohne Zweifel als eine Parallele zur Salbung des Königs gedacht. Vergl. Lev. 4 3. 5. 16. 8 12, wo er „der gesalbte Priester" heißt[1]; auch Lev. 21 12: „Die Weihe des Salböls seines Gottes ruht auf ihm." Die andere Theorie, die alle Priester gesalbt werden läßt, denkt dabei wohl nach alter Weise (vergl. oben S. 151 ff.) an die Geistesverleihung als die Folge der Salbung (Ex. 40 15; dagegen scheint 29 21 und 30 30 die Besprengung der Priesterkleider mit Salböl von dem Uebergießen des Hauptes Aarons [29 7] unterschieden zu werden).

Was die Leviten betrifft, so ist dem Irrtum entgegenzutreten, als ob sie Priester niederen Ranges gewesen seien — gleichsam die breite Masse der Glieder des „Priesterstammes" Levi, aus der sich die eigentlichen Priester als ein engerer Ausschuß mit dem Hohenpriester an der Spitze heraushebe. Dies ist keineswegs die Meinung von P. Daß die Leviten gerade aus dem Stamme Levi genommen werden, beruht ebenso nur auf göttlicher Anordnung, wie die Aussonderung der Priester aus Levi und ist nicht etwa die Konsequenz der letzteren. Vielmehr sind die Le-

[1]) Die uns geläufige Bezeichnung „Hoher (eig. großer) Priester" findet sich Lev. 21 10 in der Form „der Priester, der größer ist als seine Brüder". Esr. 7 5 steht dafür „der Priester [der] das Haupt [ist]".

viten ein Ausschuß aus dem Volk zur Vertretung desselben bei den niederen Dienstleistungen, die der Kultus erfordert. Diese sollten eigentlich von dem Volke selbst, genauer den Gott geweihten Erstgeborenen, verrichtet werden. Aber auch hier würde der unvermeidliche Mangel an steter Reinheit einen solchen Dienst unmöglich machen, da ja doch die Erstgebornen nicht ganz aus dem Bereich des profanen Lebens ausscheiden könnten. Daher soll nach Num. 3 40 ff. für alle Erstgebornen des Volkes je ein Levit als Stellvertreter eingesetzt werden. Da nur 22,000 Leviten zur Verfügung stehen, müssen von den 22,273 Erstgebornen 273 noch besonders mit je 5 Sekeln von ihrer Verpflichtung gelöst werden. In dieser Forderung kommt die wahre Meinung von P über das Wesen der Leviten zu einem überaus klaren Ausdruck. Sie sind eine „Gabe" des Volks an die Priester (Num. 3 6 ff.) zur Bedienung derselben. Nach Num. 8 10 ff. werden sie wiejedes sogenannte „Webeopfer" durch Handaufstemmung (s. u.) seitens der Israeliten Jahwe zugeeignet, von Aaron vor Jahwe „gewebt" (V. 21), d. h. wohl hin und her geführt an Stelle des sonstigen Hinundherwiegens der Opfergabe auf den Händen, und fallen sodann, wie alle Hebe- und Webeopfer, den Priestern zu. Ihre Einsetzung wird nicht, wie bei diesen, als eine Weihe, sondern nur als eine Entsündigung und Reinigung bezeichnet (Num. 8 5 ff. 21). Nach alledem kann von irgendwelchem Priesterdienst durch die Leviten keine Rede sein. Dürfen sie doch nach Num. 4 15 die heiligen Geräte bei Todesstrafe nicht berühren, sondern sie erst dann tragen, wenn sie von den Priestern sorgfältig eingehüllt sind. Allerdings befähigt sie ihr Zustand größerer Reinheit dazu, dem Heiligtum näher zu kommen als die profane Menge, und so der letzteren als eine Schutzwehr gegen die vernichtende Heiligkeit Gottes zu dienen (vergl. dazu oben S. 335).

Daß auch P noch eine Art Laienpriestertum in Gestalt des für einen bestimmten Zeitraum übernommenen Nasiräats kennt, wurde bereits oben S. 147 f. besprochen.

d) Das Geweihtsein alles Besitzes

kommt teils in der althergebrachten Abgabe der Erstlinge vom Getreide, Most und Oel (Num. 18 12), teils in einer Anzahl von Opferhandlungen zum Ausdruck. Jede Abgabe von den Erzeugnissen des Bodens bedeutet, daß man Jahwe das Ganze verdanke;

erst wenn er seinen Anteil empfangen hat, ist das übrige geheiligt und für die menschliche Nutznießung freigegeben. Zu den regelmäßigen kultischen Abgaben gehört auch der (in alter Zeit an den König abgelieferte) Zehnte, nur daß er jetzt nicht mehr, wie im Dt (14 22 ff.), am Heiligtum verzehrt und je im 3. Jahre den Armen überlassen, sondern vielmehr den Leviten als Lohn für den Dienst, den sie in Vertretung des Volkes am Heiligtum verrichten, überwiesen wird (Num. 18 21 ff.).

Weitaus die wichtigste Stelle nehmen jedoch in P, wie in der vorprophetischen Zeit, unter allen Gaben an Gott die Opfer ein. Auch sie sind vielfach der Ausdruck des Bewußtseins, daß man Gott alle Segnungen an irdischem Besitz verdanke und seinen Dank dafür in feierlicher Weise zu bezeugen habe. Nur ist dies nicht der einzige Gesichtspunkt. Vielmehr wirken hier mehrfache, z. T. uralte Motive nach, die wir schon früher für die Opferhandlungen geltend zu machen hatten, — wenn auch schwer zu sagen ist, wie weit sich bei den Verfassern von P ein Bewußtsein von dem ursprünglichen Sinne des Ritus erhalten hat. Die Idee der sakralen Kommunion (vergl. oben S. 21. 37. 60. 156. 169.) kommt nach wie vor in der Blutsprengung, als dem wichtigsten Teil aller Opferhandlungen, zum Ausdruck. Und zwar wird das Blut desto näher an Gott herangebracht, je wichtiger und heiliger das Opfer ist: das Blut der Heilsopfer und Brandopfer wird nur ringsum an den Altar gesprengt (Lev. 1 5. 11 3 2); von dem Blute der Sündopfer dagegen hat der Priester einen Teil vor dem Vorhang, der das Heilige vom Allerheiligsten trennt, hinzusprengen, einen Teil an die Hörner des Rauchopferaltars zu streichen, den Rest neben dem Brandopferaltar auf den Boden zu gießen (Lev. 4 6 f. 16 f. 25). Am großen Versöhnungstage wird das Blut der Sühneopfer vom Hohenpriester sogar ins Allerheiligste gebracht und auf und vor die Deckplatte der heiligen Lade hingesprengt (Lev. 16 14 f.). Daß aber auch die Idee der Speisedarbietung in P noch eine (wenn auch wohl minder hervorragende) Rolle spielt, ergibt sich daraus, daß — natürlich abgesehen vom Weihrauch — nur Genießbares, und zwar der Heiligkeit Gottes entsprechend nur reine und fehllose Tiere geopfert werden dürfen; daß jedes Opfer durch Salz, das Mehlopfer durch Oel, schmackhaft gemacht werden muß, und daß zu jedem vollständigen Opfer außer dem Fleisch eine Zukost in Gestalt eines Speiseopfers und eine Trankportion in Gestalt einer Weinlibation gehört.

Mit alledem ist aber die religionsgeschichtlich wichtigste Frage noch nicht beantwortet: worauf beruht eigentlich nach P die Wirkungskraft der Opfer? Wirken sie ohne weiteres als Leistung (ex opere operato), oder kommen andere, spezifisch religiöse Gesichtspunkte in Betracht? Die Beantwortung dieser Frage hängt ab von der richtigen Beurteilung des Wesens der sogenannten *s*ᵉ*mîḵāh* (Handaufstemmung), sowie der Bedeutung des Blutes im Opferritual.

Bei jeder Art von blutigen Opfern hat der Darbringer vor der Tür des Heiligtums seine Hand auf den Kopf des Opfertiers aufzustemmen: Lev. 1 4 (hier beim Brandopfer, mit dem Zusatz: so wird es ihn wohlgefällig machen und ihm Sühne schaffen); 3 2 8. 13 (beim Heilsopfer); 4 4. 15. 24. 29 (beim Sündopfer). Was bedeutet diese Zeremonie der Handaufstemmung, auf die offenbar in dem Opferritual ein großes Gewicht gelegt wird? Es lag nahe, an eine Schuldübertragung zu denken, zumal eine solche ganz ausdrücklich Lev. 16 21 f. bezeugt ist. Dort stemmt der Hohepriester beide Hände auf den Kopf des sogenannten Sündenbocks, bekennt über ihm alle Verschuldungen Israels und sendet ihn dann mit der Schuld des Volkes beladen in die Wüste. Kein Zweifel, daß die Handaufstemmung hier Schuldübertragung bedeutet. Aber der Sündenbock ist ja gar nicht Opfertier, und die ganze Parallele daher zur Deutung des Opferrituals ungeeignet. Dazu kommt, daß die Handaufstemmung auch bei den Heils- oder Dankopfern erfolgt, die gar nicht zum Zweck der Sühne dargebracht werden, sowie bei der Levitenweihe (Num. 8 10). Insbesondere die letztere läßt gar keine andere Deutung zu, als daß durch die Handaufstemmung ein Akt der Entlassung aus dem eigenen Besitz und der Uebergabe für den Zwek der Opferung (bei den Leviten zum ständigen Dienst am Heiligtum) vollzogen werden soll. Der Vergleich mit der manumissio des römischen Rechts ist somit durchaus zutreffend [1]).

[1]) Volz, „Die Handauflegung beim Opfer“ (ZAW 1901, S. 93 ff.) protestiert gegen die Idee der manumissio und will die *s*ᵉ*mîḵāh* beim Opfer nicht trennen von der beim Segnen und der Amtsübergabe (Num. 27 18. 23. Dt. 34 9). Es handle sich um das Uebertragen einer Substanz von dem einen auf den andern, und zwar beim Sündopfer um das Uebertragen von Sünde, Unreinheit, Fluch auf das Opfertier. Aber wie kann dann das Sündopferfleisch als hochheilig gelten und von den Priestern an heiliger Stätte gegessen werden (Lev. 6 18 f.)? Volz beseitigt diesen Einwand durch die Hypothese, daß die Sündopfer ursprünglich gar nicht

Eine andere Frage ist, ob nicht — ganz abgesehen von der Bedeutung der *s*mîḳāh* — wenigstens bei den Sühnopfern eine Hingabe des Tierlebens an Stelle des verwirkten Menschenlebens, also ein Strafvollzug an dem Opfer und damit eine satisfactio vicaria stattfinde. Dies ist um so bestimmter behauptet worden, als sich im neuen Testament der Opfertod Jesu unleugbar unter diesem Gesichtspunkt aufgefaßt findet. Dazu kommt, daß Lev. 17 11 ausdrücklich darauf hingewiesen wird: der Sitz des Lebens ist im Blute, und Gott hat bestimmt, daß das Blut am Altar zur Erwirkung von Sühne verwendet werde, denn „das Blut sühnt durch das [in ihm enthaltene] Leben". Hier scheint doch deutlich ausgesprochen zu sein, daß das Leben des Opfers einen Ersatz für das des Sünders darstelle. Aber diese Auffassung wird abermals dadurch unmöglich, daß dann das Opfertier als mit Schuld und Fluch beladen und somit als unrein gelten müßte, während es in Wahrheit hochheilig ist und den Priestern als heilige Speise dient. Nach alledem gibt es im Sinne von P keine andere Antwort auf die Frage nach der Wirkung der Opfer als die ganz einfache: Gott hat den Eintritt der Sühne an die gehorsame Befolgung der Opfervorschriften geknüpft; wer sie erfüllt und von dem Priester die Sühnegebräuche vollziehen läßt, dem wird vergeben werden (Lev. 4 20. 26. 31. 35 und öfter). Das Ritual, obenan die vorschriftsmäßige Darbringung des Bluts, ist somit die unerläßliche Voraussetzung der Sühne, aber noch nicht gleichbedeutend mit der letzteren. Die Vergebung der Sünde ist vielmehr genau so ein Ausfluß der Gnade Gottes wie nach der Lehre der Propheten; nur daß den letzteren das äußerliche Opfer entbehrlich erscheint, wenn nur die rechte bußfertige Gesinnung vorhanden ist, während sich nach P zu der rechten Gesinnung unbedingt auch ihre äußerliche Betätigung durch die

Jahwe, sondern menschenfeindlichen Dämonen gegolten hätten, von den Sündopfern sei dann die *s*mîḳāh* auch auf die übrigen Opfer übertragen worden. Vergl. jedoch gegen Volz auch Matthes, „Der Sühnegedanke bei den Sündopfern" (ZAW. 1903, S. 97 ff.), der mit Recht verschiedene Arten von Handauflegung behauptet. Wenn Bertholet (im Kommentar zu Lev. 1 4) von Lev. 24 14 ausgehen und die *s*mîḳāh* beim Opfer als „Herstellung des solidarischen Zusammenhangs zwischen Darbringer und Opfer" deuten will, so kommt dies schließlich auf dasselbe hinaus wie die Deutung als manumissio, nur daß nach Bertholet hier noch einmal der fundamentale Gedanke der Communio zum Ausdruck kommen soll.

Opfergabe gesellen muß. Für den Unterschied zwischen der prophetischen und priesterlichen Betrachtung der Sühne ist schon der verschiedene Sprachgebrauch charakteristisch. Nach dem der Propheten bedeckt Gott selbst die Sünde, d. h. er erklärt sie für unsichtbar, so daß der Sünder vor dem Zorn Gottes bewahrt bleibt; dagegen nach P bedeckt der Priester die Person des Sünders mittelst der Darbringung des Blutes (nur in Ausnahmefällen auch durch eine unblutige Opfergabe, Lev. 5 11 ff.), um sie vor der vernichtenden Heiligkeit Gottes zu schützen.

Daß der Vollzug der Sühne in erster Linie an die Darbringung des Blutes geknüpft ist, erklärt sich natürlich aus der mächtigen Nachwirkung uralter Opfersitten, bei denen die Blutsprengung eine andere Bedeutung hatte. Für P kommt die letztere nicht mehr in Betracht; selbst die Ansicht ist unhaltbar, daß das Blut, weil Sitz des Lebens, als die kostbarste Gabe betrachtet werde, die der Mensch darzubringen vermöge. Höchstens ließe sich bei P noch die Idee einer symbolischen (nicht realen) satisfactio annehmen, d. h. der Gedanke, daß durch die Darbringung des Tierlebens symbolisch die Anerkennung ausgedrückt werde, daß strenggenommen das eigne Leben des Sünders Gott verfallen sei. Aber der Hauptgedanke ist und bleibt, wie schon erwähnt: du sollst auf diesem und keinem anderen Weg Sühne erlangen, weil es Gott so befohlen hat!

Von den technischen Fragen in betreff der Opfer dürfen wir absehen. Ihre verschiedene Wertung tritt deutlich schon in der Reihenfolge hervor, in der sie überall da gebracht werden müssen, wo mehrere Opferarten kombiniert werden. An der Spitze stehen dann immer die Sühnopfer; sie zerfallen in die Sündopfer (*ḥaṭṭā't*) und Schuldopfer (*'āšā'm*). Der Unterschied zwischen beiden ist nach den Bestimmungen in Lev. 4 f. nicht so leicht festzustellen. Beide werden auch zur Sühne für unvorsätzliche und selbst unbewußte Vergehungen dargebracht; doch dürfte es sich bei dem Schuldopfer (Lev. 5 15 ff.) größtenteils um solche Anlässe handeln, wo sich der Mensch unbewußt (V. 15. 17) oder bewußt (V. 20 ff.) an fremdem Eigentum, sei es Gottes oder seines Nächsten, vergriffen hat. Das Schuldopfer (in Gestalt eines fehllosen Widders) steht dann immer in Verbindung mit der Wiedererstattung des Veruntreuten unter Hinzufügung eines Fünftels des Betrags. Unter den Sündopfern sind naturgemäß die heiligsten und wichtigsten die am großen Versöhnungstag (Lev. 16)

dargebrachten, deren Blut vom Hohenpriester ins Allerheiligste, also in die nächste Nähe der auf der heiligen Lade thronenden Offenbarungserscheinung Gottes, gebracht wird. Ganz eigentümlich ist, daß hier P neben den üblichen Sühnemitteln durch Opfer noch eine andere vielleicht uralte Form der Entsündigung aufgenommen hat: die Beladung des für „Asasel" ausgelosten Bockes mit den Sünden des Volks durch den Hohenpriester und die Entsendung desselben zu Asasel in die Wüste. Die Deutung des Namens *ʿazā'zel* ist streitig; er kann sowohl den Abtrünnigen, wie den [die Sünde] Wegschaffenden bedeuten. Nur darüber kann kein Streit sein, daß es sich um ein persönliches Wesen handeln muß, da er (Lev. 16 8 ff.) Jahwe ausdrücklich gegenübergestellt wird, sowie darüber, daß es ein in der Wüste hausender, unreiner Dämon (der Fürst der Wüstendämonen?) sein muß. Die Entsendung des Sündenbocks zu ihm ist einfach ein symbolischer Akt der Reinigung des Gott geweihten heiligen Bodens von Sünde und Schuld (vergl. das ganz ähnliche Beispiel einer symbolischen Entfernung der Unreinheit Lev. 14 53); Sünde und Schuld wird hinausgeschafft in die unreine Wüste, zu dem Dämon, dessen Wesen sie entspricht. Ganz irrig wäre es, in der Anerkennung des Asasel bei P eine Hinneigung zu dualistischen Anschauungen zu erblicken. Der Asasel ist nicht ein Jahwe feindliches Machtwesen, das irgendwie mit ihm verglichen werden könnte, sondern ein außerhalb der Theokratie stehendes Wesen, das nichtsdestoweniger Jahwe, dem allmächtigen Schöpfer und Regenten der Welt, unterworfen ist.

Nach einer weitverbreiteten Meinung wirken alle Sühnopfer bei P nur unter der Voraussetzung Sühne, daß es sich um unvorsätzliche oder doch höchstens in Uebereilung begangene Sünden handelt. Diese Meinung stützt sich auf Num. 15 22 ff., wo in der Tat ganz ausdrücklich zwischen unwissentlichen Vergehungen und solchen, die „mit [trotzig] erhobener Hand" begangen sind, unterschieden wird. Nur für die ersteren sind die Sühnegebräuche wirksam. Wer vorsätzlich sündigt, der lästert Jahwe und soll unerbittlich hinweggetilgt werden (V. 30 f.).

Dies ist in der Tat die Theorie dieser Perikope (Num. 15 22 ff.); aber sie kann unmöglich überall in P vorausgesetzt sein[1]). Wie hätte man sich der Erkenntnis entziehen können,

[1]) Die Konsequenz dieser Voraussetzung wäre, daß der Begriff der Sühne (und Sündenvergebung) für P eigentlich gar nicht in Betracht

daß die Ahndung jeder vorsätzlichen Sünde durch Vertilgung des Sünders in Anbetracht der unleugbaren allgemeinen Sündhaftigkeit binnen kurzem zur Vertilgung des ganzen Volkes hätte führen müssen! Aber es bedarf nicht einmal dieser Erwägung: die Vergehungen, die Lev. 5 20 ff. als Anlässe zu Schuldopfern aufgezählt werden (Ableugnung von Anvertrautem oder Verlorenem, Meineid, Erpressung), gehören doch ganz gewiß nicht in die Kategorie der unwissentlichen oder Uebereilungssünden. Dazu kommt, daß auch die Psalmen fast auf jedem Blatte Zeugnis dafür ablegen, daß auch in der nachexilischen Theokratie der prophetische Glaube an eine Gnade Gottes, die auch schwere Schuld zu tilgen vermag, nicht ausgestorben ist.

Hinter den Sühnopfern steht das Brandopfer (*ʿōlāh*) oder Ganzopfer (*kālīl*) schon um einen Grad an Wichtigkeit zurück. Immerhin hat es, weil Jahwe ganz zugeeignet, noch eine höhere Bedeutung als die Mahlopfer. Ehedem auch als Sühnopfer dargebracht, hat es in P die Bedeutung des allgemeinen „Adorationsopfers", der Bezeugung des normalen Verhältnisses zwischen Jahwe und dem Volke. Daher hat es seine Stelle nach den Sühnopfern, da diese ja zur Beseitigung einer jeden Störung des nor-

käme. Diese Konsequenz zog ARITSCHL (Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II[3], [1889] S. 68 ff. 184 ff.). Nach ihm bedarf es der „Schutzbedeckung" (*kappārāh*) nicht gegen den Zorn Gottes über den Sünder, sondern gegen die vernichtende Erhabenheit (Heiligkeit) Gottes, der der Mensch vermöge seiner kreatürlichen Schwäche ohnedies nicht nahen könne. Der Vollzug der *kappārāh* (den Ausdruck „Sühne" will RITSCHL lieber vermieden sehen) ist also nur die Bedingung des ungefährdeten Nahens zu Gott mit einer Opfergabe und setzt immer den ungestörten Bestand der Bundesgnade Gottes voraus; außerhalb der Bundesgnade seien Opfer überhaupt unmöglich. Aber ganz abgesehen von der öfter (Lev. 4 20. 26 etc.) wiederholten Formel: „so wird ihm (nach Vollzug der Sühnegebräuche) vergeben werden", scheitert RITSCHLS Meinung schon daran, daß die Bedeckung der Person durch den Priester nur die spätere Umgestaltung der prophetischen Formel ist, nach der Gott die Schuld zudeckt. In beiden Fällen handelt es sich darum, die Schuld für unwirksam zu erklären, also doch um einen Akt der Sühne. — Vergl. zu der ganzen Frage noch CAVE, The scriptural doctrine of sacrifice and atonement. Edinb. 1890. ASCHMOLLER, Das Wesen der Sühne in der alttestam. Opferthora (St. u. Kr. 1891, S. 205 ff.) — Die Definition STADES (Geschichte Israels II, 57): Sühnen heißt wiederweihen oder verloren gegangenen heiligen Charakter durch Riten wiederherstellen, bedarf, obwohl für sehr zahlreiche Fälle durchaus zutreffend, nach Obigem doch einer Erweiterung.

malen Verhältnisses angeordnet sind. Aber auch ohne vorausgehende Sühnopfer kann das Brandopfer als pflichtschuldiger Ausdruck der unbedingten Abhängigkeit von dem Bundesgott und des Bewußtseins, ihm alle Segnungen zu verdanken, dargebracht werden; so besonders in Gestalt des sogenannten *tāmîḏ* oder „beständigen" Opfers, d. h. des täglichen Morgen- und Abendbrandopfers von einem jährigen Lamme nebst Speisopfer und Trankopfer (Ex. 29 38 ff. Num. 28 3 ff.). An den Sabbathen (V. 9 f.) und noch mehr an den Neumonden (V. 11 ff.) erfährt dieses regelmäßige Opfer eine erhebliche Steigerung.

Die dritte Gattung der Opfer bilden die Mahl- oder *šᵉlāmîm*-Opfer (Lev. 3. 7 29 ff.), von denen das Fett verbrannt, das Blut an den Altar gesprengt, die Brust „gewebt"[1]) und dann samt der rechten Keule als sogenannte „Hebe" an die Priester abgegeben, das übrige Fleisch aber von den Darbringern gegessen wird. Eine besondere Abteilung der *šᵉlāmîm*- oder Heilsopfer bilden die „Heilsdankopfer" (Lev. 7 11 ff.). Uebrigens aber gelten für P alle *šᵉlāmîm*-Opfer nur als Opfer zweiten Grades, da sie Jahwe (resp. den Priestern) nicht allein zugeeignet, sondern auch zum Genuß der Laien, also streng genommen zu profaner Verwendung bestimmt sind. Diese geringe Wertung der Mahlopfer — in schroffem Gegensatze noch zum Dt (vgl. oben S. 160. 233 f.) — erklärt sich aus der totalen Umwandlung der Anschauung vom Kultus, wie sie schon durch den Entwurf Hesekiels (45 17. 22 etc.) erfolgt war. Der einstige private Kultus, dessen Mittelpunkt das fröhliche Opfermahl bildete, ist durch den offiziellen Kult verdrängt, der im Namen (und eventuell ohne jede Assistenz) der theokratischen Gemeinde mit peinlicher Regelmäßigkeit von den Priestern ausgeübt wird[2]). Es war ganz im Geiste des PC, daß bei der Erstürmung des

[1]) Dieses Weben (eig. Schwingen) des Opfers oder Opferteils bedeutet nach der sicher richtigen Deutung ein Hinundherbewegen auf den Händen, bei dem sich der Priester anstellt, als wolle er das Opfer in die Altarflamme werfen, worauf er es als eine von Gott den Priestern abgetretene Speise zurücknimmt. Eine andere Erklärung gibt Philo (in einem 1891 von Wendland edierten Fragment aus dem Traktat „de victimis"; nach ihm bestand das Weben im Emporheben des Opfers zum Himmel.

[2]) Nach der Opfertabelle Num. 28 f. beläuft sich die Zahl der offiziellen Opfer alljährlich auf 115 junge Stiere, 1100 Lämmer, 38 Widder und 32 Böcke, abgesehen von den zugehörigen Speis- und Trankopfern.

Tempelplatzes durch Pompejus die Priester unerschütterlich ihres Dienstes warteten, bis sie am Altar niedergehauen wurden, oder daß man bei der Belagerung durch Titus die täglichen Brandopfer Morgens und Abends auch dann noch fortsetzte, als die Stadt schon längst unter der schwersten Hungersnot zu leiden hatte.

Wir sehen hier ab von allen den weiteren Bestimmungen über die Festopfer und die freiwilligen Leistungen und lassen uns an der Tatsache genügen: alle Bestimmungen über die heiligen Räume, Zeiten, Personen und Handlungen verfolgen stets nur den einen Zweck, die Idee eines Gott geweihten Volkes, die Tatsache seiner unbedingten Abhängigkeit von Gott und der Notwendigkeit einer immer erneuten Hingabe an ihn zu verwirklichen. Daß bei der Ausgestaltung des Systems im einzelnen auch babylonische Einflüsse[1]) mitgewirkt haben, ist wohl möglich; jedenfalls aber ordnen sich diese den theokratischen Grundgedanken in einer Weise ein, ja unter, daß sie nicht mehr als ein Fremdartiges empfunden werden können und daher weniger vom biblisch-theologischen, als vom allgemein religionsgeschichtlichen Standpunkt aus Erwägung verdienen.

4. Die sittlichen Forderungen.

Noch eine äußerst wichtige Frage ist hier zu beantworten: die nach dem Charakter der Ethik, auf der P beruht und zu der er erziehen will. Welches Ideal von Sittlichkeit schwebt ihm vor und auf welchem Wege trachtet er es zu verwirklichen?

Von vornherein muß hierbei ein Vorwurf zurückgewiesen werden, der begreiflicherweise oft gegen P erhoben worden ist: daß die eigentlichen Sittengebote bei ihm gegenüber den kultischen in einem Grade zurücktreten, daß ihnen überhaupt keine Bedeutung mehr zukomme. Wir dürfen hier nicht vergessen: P bildet den Abschluß einer langen Entwickelung, in der die sittlichen Forderungen des Prophetismus, zumal nach der feierlichen Einführung des Dt, längst in Fleisch und Blut des besseren Teils des Volkes, jedenfalls aller Träger des Zukunftsgedankens,

[1]) Vergl. hierzu besonders PHAUPT, „The Origin of the Mosaic Ceremonial“ in „John Hopkins Univers. Circular“ XIX, Nr. 145 (Baltimore 1900), wo sogar babylonischer Ursprung von *qorbān*, *tôrāh*, *berît* und *kippær* behauptet wird, und „Babylonial Elements in the Levitic Ritual“ in „Journ. of Bibl. Liter.“ XIX, 1, 55 ff.

übergegangen waren. Es erschien P nicht notwendig, sie nochmals ausdrücklich einzuschärfen; waren sie doch in der Form des Dekalogs längst ein Gemeingut des Volks. Uebrigens fehlt es wenigstens im sogen. Heiligkeitsgesetz (Lev. 19 und 20) nicht an einer Zusammenstellung einer ganzen Reihe eigentlicher Sittengebote, wenn auch meist in eigentümlicher Verquickung mit rituellen Vorschriften (vgl. z. B. 19 5 ff. 19. 21 f. 23 ff. 27 f.). Immerhin werden wir durch humanitäre Vorschriften wie 19 9 f. 13 f. und ihre Zurückführung auf das Motiv der Furcht vor Gott (s. besonders V. 14. 32) mehrfach lebhaft an das Dt erinnert. Dasselbe gilt von den Mahnungen zu strengster Unparteilichkeit im Rechtsprechen (V. 15. 35) und unbedingter Redlichkeit in Handel und Wandel (V. 11. 13a. 36). Ja, V. 33 f. wird nicht nur vor der Bedrückung des Fremden [1]) gewarnt, sondern sogar geboten, daß man ihn liebe, wie sich selbst. Andrerseits läßt sich jedoch nicht bestreiten, daß der Begriff „Nächster" V. 16. 18 doch nur auf den Volksgenossen beschränkt wird. Dies tritt unter anderem deutlich auch bei dem Verbot hervor, Israeliten als Sklaven zu halten. Von den Heiden und selbst von den Beisassen Israels mag man Sklaven und Sklavinnen kaufen und sie als solche auf seine Kinder vererben, aber nicht aus Israel (Lev. 25 44 ff.). Alles, was aus den Heiden stammt, ist eo ipso unrein und steht daher so tief unter Israel, daß ihm dieses keine besonderen Rücksichten schuldet oder gar Gleichberechtigung zuerkennt. Der deuterojesajanische Gedanke eines Missionsberufs, den Israel an den Heiden auszuüben hat, scheint vollständig vergessen zu sein.

Haben wir demnach von sittlichen Pflichten gegen Nichtisraeliten (außer etwa dem allgemeinen Verbot des Mordes, Gen. 9 5 f., und der oben erwähnten Empfehlung der *gērîm* Lev. 19 33 f.) abzusehen, so kann doch im Uebrigen die prophetische Ethik als auch für P in Kraft stehend gelten. Nur erschöpft sich für ihn das Ideal der Ethik nicht in der Beobachtung der spezifisch sittlichen Forderungen, sondern er stellt mit ihnen die kultischen, ja die rein äußerlichen rituellen Forderungen mindestens auf die gleiche, wenn nicht auf eine höhere Stufe. Wenn

[1]) Unter dem „Fremden" (*gēr*) ist hier offenbar nicht ein Heide, sondern ein Israelit aus anderem Stamm oder Geschlecht oder auch ein in Israel seßhaft gewordener und ihm völlig angegliederter Ausländer zu verstehen. Vergl. zu dieser Streitfrage Bertholet. Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden. Freiburg 1896.

irgendwo, so offenbart sich hier, daß uns in P die Verwirklichung des Hesekielischen Verfassungsentwurfes vorliegt. Das Ziel, dem sich jedes andere Interesse unterordnen muß, ist die Herstellung des reinen, gottgeweihten Volkes. Sie erfolgt aber nicht in erster Linie im Sinne der Propheten durch die „Beschneidung der Herzen", sondern durch alle die zahllosen äußerlichen Reinigungs- und Sühnakte, die das Gesetz für alle denkbaren Fälle (vgl. besonders Lev. 12 und 15!) vorschreibt. Ihre Verletzung — und zwar auch die ganz unabsichtliche, unbewußte — zieht genau denselben Grad von Verschuldung nach sich, wie sonst ein todeswürdiges Verbrechen. Die starke Konsequenz und das äußerlich Mechanische dieser Auffassung tritt vor allem auch in dem Ritual des großen Versöhnungstages hervor. Die feierliche Entsündigung, die Aaron Lev. 16 15 ff. mit dem Sündopferbock des Volkes vollzieht, gilt eigentlich nicht diesem, sondern (V. 16. 20) dem inneren Heiligtum, dem Offenbarungszelt und dem Altar, also leblosen Dingen. Ihre Entsündigung von allen rituellen Vergehungen und Unterlassungen des Volkes erscheint somit im Ritual des großen Sühntages als das Wichtigste.

Es kann uns nicht wunder nehmen, daß über P sowohl wegen seiner Exklusivität gegenüber den Fremden, als wegen der völligen Gleichstellung sittlicher und physischer (ritueller) Reinheit mehrfach sehr abschätzige Urteile gefällt worden sind und die Kluft zwischen der Religion der Propheten, obenan des Deuterojesaja, und der des Priesterkodex als schlechthin unüberbrückbar bezeichnet worden ist. Daß zwischen beiden tatsächlich eine tiefe Kluft besteht, und zwar in der Gestalt, daß P ein Herabsinken von der reinen Höhe des Prophetismus bedeutet, sollte um so weniger geleugnet werden, als die Predigt Jesu unleugbar an die Propheten anknüpft und auch das Gesetz nur im Sinn und Geist der Propheten gedeutet wissen will. Immerhin ist zu einer gerechten Würdigung von P ein Doppeltes nicht zu vergessen. Auch er schloß erstlich die Möglichkeit nicht aus, die Offenbarung des Gotteswillens als eine Hinführung zu wahrhafter Herzensfrömmigkeit und Sittlichkeit aufzufassen und sich eben darum an ihr zu erfreuen und zu erbauen [1]). Für eine solche herzliche Freude am Gesetz zeugen zahlreiche Psalmstellen (1 2. 19 8 ff. 119). Die Zeit der peinlichen Gesetzeserfüllung

[1]) Vergl. hierzu Gunkel, Ausgewälte Psalmen (Göttingen 1904), S. 22 ff.

kam erst mit der schweren Gefährdung der Religion durch Antiochus Epiphanes. Da wähnte man, den Zorn Gottes nur durch die strengste und buchstäblichste Gesetzeserfüllung beschwichtigen und so die Vollendungszeit herbeiführen zu können. Gesteigert wurde aber die schwere Last des Gesetzes vor allem durch das Hinzukommen der angeblichen mündlichen Tradition vom Sinai her, die in den Kreisen der Pharisäer ausgebildete Kasuistik mit ihren endlosen Einzelbestimmungen, die den gesetzestreuen Israeliten in steter Angst erhielten, ob er sich nicht irgendwie verunreinigt und dadurch schwer verschuldet habe.

Zweitens aber darf nicht vergessen werden: trotz seinem Zurückstehen hinter der prophetischen Religion hat doch auch das Gesetz im Gesamtverlauf der Religion Israels eine bedeutsame Mission ausgeübt. Die Erfahrung hatte gelehrt, daß sich die große Masse des Volks zum Verständnis und der fruchtbaren Aneignung der prophetischen Predigt unfähig erwiesen hatte. So wurde diese denn abgelöst durch eine andere Methode der göttlichen Pädagogie: die Zucht des Gesetzes mit seiner unaufhörlichen Mahnung an den tiefen Abstand zwischen dem heiligen Gott und der sündigen Unreinheit aller Kreatur, mit seiner steten Nötigung, das Bedürfnis nach Vergebung und Sühne lebendig zu erhalten und die vorgeschriebenen Sühnemittel gewissenhaft zu gebrauchen. Kurz: das Gesetz ist nicht bloß in dem Sinne ein „Zuchtmeister auf Christum" geworden, daß es zu der Erkenntnis der Unmöglichkeit zwang, durch Gesetzeswerke vor Gott gerecht zu werden, sondern auch dadurch, daß es zu einer Schule unbedingter Unterwerfung unter den Willen Gottes und damit aufrichtiger Frömmigkeit ward. Und welches intensive religiöse Leben neben und unter der Herrschaft des Gesetzes sich entwickeln konnte, dafür zeugen die letzten Literaturgruppen, die wir noch ins Auge zu fassen haben: die religiöse Lyrik und Elegik, sowie die Ueberreste der sogenannten *ḥokmāh*- oder Weisheitsliteratur.

§ 24. Die religiöse Lyrik und Elegik. (Psalmen und Klagelieder.)

Zur Literatur: EKautzsch, Die Poesie und die poetischen Bücher des A. T. Tüb. u. Leipzig 1902. — HGressmann, Musik u. Musikinstrumente im A. T. Eine rel. gesch. Studie. Gießen 1903. — JBahr, Die babyl. Bußpsalmen und das A. T. — JAchelis, Der religionsgeschichtl. Gehalt der Psalmen mit Bezug auf das sittl. rel. Leben der

nachexil. Gemeinde. Berlin 1904 (Progr.). — WStärk, Sünde und Gnade nach der Vorstellung des älteren Judentums, bes. der Dichter der sogen. Bußpsalmen. Tüb. 1905. — AWünsche, Die Schönheit der Bibel. 1 Bd.: Die Schönheit des Alten Test. Leipzig 1906. — Derselbe, Die Bildersprache des A. T. Ein Beitrag zur ästhet. Würdigung des poetischen Schrifttums im A. T. Leipzig 1906. — EKönig, Die Poesie des A. T. Wissensch. u. Bildung 11 Bd. Leipzig 1907. — WStärk, Die Lyrik des A. T. (Die Schriften des A. T. in Auswahl etc. III, a). Göttingen.

Wenn uns außer den Schriften der Propheten lediglich das Gesetz erhalten geblieben wäre, so würde ein ganz unzulängliches, ja zum größten Teile verkehrtes Urteil über die Triebkraft der prophetischen Religion unausbleiblich sein. Zum Glück ist uns aber ein Mehreres erhalten, und von diesem sind vor allem die Psalmen geeignet, uns zu einem tiefer eindringenden Urteil anzuleiten. In ihnen entfaltet sich eine so wunderbare Vielseitigkeit und Intensität echten religiösen Lebens, daß wir urteilen müssen: von der schweren Gefahr, die durch die völlige Gleichsetzung der rituellen Pflichten mit den spezifisch religiösen, der physischen Reinheit mit der sittlichen im Gesetz heraufbeschworen war, ist hier so gut wie kein Anzeichen zu verspüren; fehlt es doch sogar nicht an Zeugnissen für eine ausdrückliche Ablehnung der Opfer, also des für P weitaus wichtigsten Teils des Kultus!

Von den mancherlei literarkritischen Fragen, die sich an die Psalmen und die Klagelieder knüpfen, können wir hier gänzlich absehen. Mögen sich in den Psalmen noch vereinzelte Reste vorexilischer religiöser Poesie erhalten haben: in der Gestalt, wie sie uns jetzt vorliegen, sind sie ein Werk der nachexilischen Zeit[1]) und können darum unbedenklich trotz aller ihrer Mannigfaltigkeit als ein einheitliches Ganzes und ein übereinstimmendes Zeug-

[1]) Als das Wahrscheinlichste dünkt uns, daß die älteste Sammlung, Ps. 3—41, noch zur Zeit Esras veranstaltet wurde; sodann etwa gegen das Ende der persischen Zeit eine zweite Sammlung, die aus weiteren davidischen Psalmen (51—71), Liedern von Zeitgenossen Davids (42—49. 50. 72. 73—83) und einer Nachlese (84—89) bestand. Die dritte Sammlung (90—150) kann kaum vor der Begründung der hasmonäischen Dynastie durch Simon (142 ff.) entstanden sein. Ps. 1 und 2 wurden wohl erst vom letzten Redaktor des gesamten Psalters als höchst geeignete Prologe vorangestellt.

In betreff der Klagelieder mag die Bemerkung genügen, daß die ältesten Bestandteile (c. 2 und 4) auf frischester Erinnerung an die Zerstörung Jerusalems von 587 beruhen, während c. 5 dem sechsten, c. 1 dem fünften, c. 3 aber dem dritten Jahrhundert angehören dürfte.

nis für Glaube und Hoffnung des nachexilischen Israel betrachtet werden.

Die in neuerer Zeit vielverhandelte Frage, wer als das Subjekt („das betende Ich") der meisten Psalmen zu betrachten sei, muß zweifellos mit Olshausen, Reuss, Cheyne und anderen [1]) in sehr zahlreichen Fällen zugunsten des sogenannten Kollektivsubjekts gegenüber der fast durchweg individuellen Deutung Ewalds, Hupfelds, Duhms und anderer beantwortet werden. Mit Recht hat insbesondere Reuss geltend gemacht, daß die endlosen Klagen über grausame Feinde und Verfolger sich erst dann als verständlich und berechtigt, ja rührend darstellen, wenn man sie nicht auf irgendwelche Privathändel, sondern auf die immer gleiche Not einer von den heidnischen Unterdrückern wie den abtrünnigen Gliedern des eigenen Volkes gequälten frommen Gemeinde zurückführt.

Nur war es eine ungerechtfertigte Uebertreibung, wenn man diese Deutung auf den gesamten Psalter ausdehnen wollte. Vielmehr ist gerade das für die richtige Wertung der Psalmen von höchster Bedeutung, daß der insbesondere von Jeremia angebahnte Individualismus in der Religion [2]) durch sie bereits zu vielfältigem, klarem Ausdruck gelangt ist. Nur aus den zahlreichen Zeugnissen für das Schmachten und Ringen einzelner Beter nach lebendiger Gemeinschaft mit ihrem Gott, wie für die selige Gewißheit solcher Gemeinschaft erklärt es sich, daß

[1]) Vergl. über diese Streitfrage: RSmend, Ueber das Ich der Psalmen, ZAW 1888, S. 49 ff. (eine nahezu konsequente Geltendmachung des Kollektivsubjekts; z. T. ermäßigt durch) JZSchuurmans Stekhoven, ZAW 1889, S. 131 ff. — GBeer, Individual- und Gemeindepsalmen. Marburg 1894. — FCoblenz, Ueber das betende Ich in den Psalmen. Frankfurt 1897. — HRoy, Die Volksgemeinde und die Gemeinde der Frommen im Psalter. Gnadenfeld 1897. — DLeimdörfer, Das Psalterego in den Ich-Psalmen. 1897. — Engert, Der betende Gerechte der Psalmen. Würzburg 1902. Die sechs Letztgenannten betonen mehr oder weniger nachdrücklich, daß nicht das empirische Volk, sondern nur der unter feindlichem Druck schmachtende, Rettung erflehende und hoffende, fromme Teil des Volks als das „betende Ich" gelten könne; sodann, daß (ganz abgesehen von den schlechthin individuellen Liedern) auch die Gemeindepsalmen zunächst von einem bestimmten Individuum, wenn auch im Namen der Gemeinde, gedichtet seien.

[2]) Vergl. hierzu die Ausführungen von Sellin, Das Subjekt der altisraelitischen Religion in „Neue kirchliche Zeitschrift" IV (1893), Heft 6 und V (1895), Heft 4.

der Psalter auch den christlichen Völkern bis auf den heutigen Tag als Gebetbuch zu dienen vermacht hat.

1. Der Gottesbegriff.

Wie in der exilischen und nachexilischen Prophetie zeigt sich der Gottesbegriff in den Psalmen auf einer Höhe, die auch auf neutestamentlichem Boden nur in wenigen Punkten noch überschritten werden konnte. Die Einzigkeit Jahwes (18 32), seine Unvergleichlichkeit mit irgendwelchem anderen Wesen, die gänzliche Nichtigkeit der Götzen 115 4 ff.) sind für die Psalmisten Postulate, die keines Beweises mehr bedürfen. Als Schöpfer der Welt (24 1 f. 74 16 f. 95 4. 104 2 ff. und öfter), und zwar durch das bloße schöpferische Wort (33 6. 9), ist er zugleich auch der unumschränkte Gebieter aller Welt (33 14 f. 46 7. 9 ff. 47 2 ff. 65 6 ff. 66 7. 82 8. 103 19. 113 4). Er verherrlicht sich beständig in der leblosen Natur (8 4 f. 19 2 ff.; durch die Majestät seines Donners 29 3 ff.), daher auch sie zu seinem Preise aufgefordert wird (148 3 ff.), wie an den Lebewesen. Als ein Wunder erscheint vor allem seine Herablassung zu dem an sich so ohnmächtigen Menschen; hat er ihm doch nur wenig fehlen lassen an der Natur der göttlichen Wesen (8 6 ff., in deutlicher Anlehnung an Gen. 1 27 ff.). Die Fürsorge Gottes für seine Geschöpfe wird offenbar nicht mit der christlichen Dogmatik als Erhaltung und Regierung von der Schöpfung getrennt, oder auch als ein Fortwirken der einmal aufgestellten Naturgesetze gedacht, sondern besteht in immer erneuten, selbständigen Schöpfungsakten des lebendig waltenden Gottes (65 10 ff. 104 13 ff. 27 ff. 145 15 f. 147 8 f.).

Die einzige Einschränkung des an sich schlechthin schrankenlosen Wesens Gottes könnte in der häufigen Hervorhebung seines himmlischen Wohnsitzes erblickt werden (11 4. 14 2. 20 7 und sehr oft); aber diese Form der räumlichen Einschränkung konnte der Gottesbegriff auch auf seiner höchsten Stufe nicht entbehren, wollte er nicht der Gefahr pantheistischer Verflüchtigung verfallen. Der nicht minder häufige Hinweis auf den Zion als den Wohnsitz Gottes und den Ausgangspunkt seines Wirkens (20 3. 50 2. 68 17 etc.) steht mit der Idee des Himmelsgottes nach dem schon früher Erörterten in keinem Widerspruch. Der Himmel ist sein Thron, der Zion die Stätte seiner Offenbarungsgegenwart, die mit seinem eigentlichsten Wesen nicht identisch ist. Daß Gott in der großartigen Schilderung der Theophanie

18 8 ff. den Kerub besteigt und auf ihm einherfliegt, gehört ebenso in den Bereich poetischer Ausdrucksweise, wie sein Erscheinen vom Sinai her (68 18).

Befremdlich könnte dagegen erscheinen, daß uns auch in den Psalmen Spuren eines Theologumens begegnen, das wir schon oben S. 299 aus Dt. 4 19, sowie aus Daniel 10 (s. oben S. 325 f.) kennen gelernt haben: die Idee von Untergöttern (*b^e^nê ’^æ^lōhîm* oder kurzweg *’^æ^lōhîm* oder *’ēlîm*, Götter; auch *b^e^nê ’^æ^lōhîm* sind nicht „Göttersöhne“, sondern „zur Kategorie der *’^æ^lōhîm* Gehörende“), die entweder selbständig, wenn auch auf Veranstaltung Jahwes, über die Heidenvölker herrschen (so die Sternengötter Dt. 4 19 [1]), oder sich unter der Aegide Jahwes gleichsam als Unterkönige an der Weltregierung beteiligen. Nur so sind, wie die *śārîm* oder Fürsten Dan. 10, auch die *’ēlîm* (so lies statt des sinnlosen *’ēlæm* Ps. 58 2 und die *’^æ^lōhîm* 82 1. 6 (V. 6^b^: *b^e^nê ’æljôn*, Söhne des Höchsten) zu deuten. In beiden Stellen wird die Ungerechtigkeit und Parteilichkeit ihres Regiments getadelt — natürlich im Hinblick auf die Behandlung Israels durch heidnische Völker — und 82 7 ihnen dafür sogar der Tod nach Menschenweise angedroht. An letzterer Stelle scheitert jede Möglichkeit, diese „Götter“ auf menschliche Richter zu deuten. „Wie Menschen sterben“ können nur solche, die an sich unsterblich sind. Läßt sich nun auch nicht leugnen, daß in der Vorstellung von diesen Untergöttern offenbar der Glaube an die Realität der einstigen Volksgötter nachwirkt, so ist sie doch in einem Grade dem Jahwismus ein- und untergeordnet, daß sie unmöglich als ein Ueberrest des einstigen Henotheismus oder gar eines einstigen Polytheismus betrachtet werden kann. Derselben vollständigen Einfügung ursprünglich heidnischer Mythologumene in den Jahwismus begegnen wir auch 74 13 f. in dem Hinweis auf die Bezwingung des Livjathan und 89 11 auf die Zermalmung Rahabs. (Vgl. dazu oben S. 186).

An dieselben Untergötter, wie in Ps. 58 und 82, ist ohne Zweifel auch bei den „Göttern“ (86 8. 95 3. 96 4. 97 7. 9. 135 5. 138 1) sowie den *b^e^nê ’ēlîm* 29 1 und 89 7 gedacht, über die Jahwe schlechthin erhaben ist. Von ihnen werden 103 20 f. 148 2 die „Engel“ (eigentlich Boten) unterschieden, die den Thron Gottes lob-

[1]) Denselben Sinn hat sicher auch die Bestimmung der Grenzen der Völker nach der Zahl der *b^e^nê ’^æ^lōhîm* (so lies mit Sept. für *b^e^nê jiśrā’ēl*) Dt. 32 8.

preisend umgeben oder, von ihm gesandt, den Frommen schützend zur Seite stehen: 34 8. 35 5 f.; beidemale ist „der Engel Jahwes" sicher nicht mehr im Sinn einer Selbstoffenbarung Jahwes zu verstehen (vgl. dazu oben S. 83 ff.); 91 11 f. In den Bereich der Idee einer himmlischen Ratsversammlung gehören auch „die Heiligen" (d. h. wie anderwärts die zu Gott in engster Beziehung Stehenden, nicht die ethisch Vollkommenen) 89 7 f. Die Unglücksengel 78 49 aber sind, da sie von Gott zur Strafe gesandt werden, nicht sittlich böse oder gar gottfeindliche Wesen, sondern eigentlich „Engel von den Schlimmen", d. h. solche, die von Gott gesandt werden, um Unheil über die Sünder zu bringen.

Die sogenannten Eigenschaften Gottes, richtiger die verschiedenen Seiten, in denen sich sein einheitliches Wesen offenbart, sind für die Psalmisten niemals Gegenstand metaphysischer Spekulation, sondern werden allezeit nur in spezifisch religiösem Interesse, bald zur Warnung, bald zum Troste der Frommen hervorgehoben. Die Ewigkeit Gottes ist Bürgschaft dafür, daß er den Seinen eine wahrhafte Zuflucht sein kann (90 1 f. 4). Seine Allmacht hat sich ebenso bei der Schöpfung, wie in der Lenkung der Geschichte betätigt (115 3. 135 6). Seine Unwandelbarkeit setzt die Nichtigkeit aller geschaffenen Dinge in das rechte Licht. Denn auch Himmel und Erde werden zerfallen, und er wird sie wechseln wie ein Gewand; er aber bleibt unwandelbar derselbe (102 26 ff.). Seine Weisheit hat sich vor allem bei der Schöpfung offenbart (104 24); aber auch anderwärts erweckt die Tiefe seiner Gedanken staunende Bewunderung (92 6. 139 17 f.). Seine Allwissenheit erstreckt sich auf jedes noch so geringfügige Tun und jeden Gedanken der Menschen (139 1 ff.) — zu heilsamer Warnung für sie! — denn auch der verborgenste Grund der Herzen ist ihm offenbar (7 10. 44 22). Und wenn er nach 139 15 f. schon von dem Embryo im Mutterleibe Kenntnis nimmt, und die Lebensdauer, wohl auch die Schicksale des betreffenden Menschen in sein Buch geschrieben werden, so ist dies sicher nicht im Sinne einer starren Praedestination zu verstehen, sondern nur als ein Hinweis darauf, daß sich schlechthin nichts dem Wissen und Willen Gottes entziehen kann. Ebenso wird seine Allgegenwart 139 7 ff. überaus wirksam nicht pantheistisch als eine solche seiner Substanz, sondern seines Wissens und seiner Macht beschrieben, um jeden Gedanken an ein Entrinnen vor ihm im Keime zu ersticken. Seine sittliche Vollkommenheit tritt

im Abscheu vor dem Frevel zu Tage (5 5 ff.); seine Gerechtigkeit zeigt sich nicht bloß in seinem Verhalten gegen sein Volk (7 12. 11 7. 33 5 etc.), sondern auch gegen die heidnischen Völker (9 8). Den breitesten Raum nehmen aber begreiflicher Weise in den Schilderungen der Psalmisten die Eigenschaften der Liebe Gottes ein, der Preis seiner unerschöpflichen Gnade und Barmherzigkeit, Langmut und Treue (86 15. 103 8 ff.; 36 6. 8). Seiner Güte dürfen sich alle seine Geschöpfe getrösten (33 5b. 145 8 f.); vor allem aber erweist er sich als „Vater der Waisen und Versorger der Witwen" (68 6. 146 9). Es ist bemerkenswert, daß sich abgesehen von der hier vorliegenden Verwendung des Vaternamens die Idee der Vaterliebe Gottes, die den Mittelpunkt des neutestamentlichen Gottesbegriffs bildet, nur noch einmal (103 13), aber nur in Form eines Vergleichs und überdies in offenbarer Beschränkung auf Israel hervorwagt, — auch ein Beweis dafür, daß der Gottesbegriff des alten Testaments in einem überaus wichtigen Punkte doch einer Steigerung fähig war!

2. Anthropologisches außerhalb des spezifischen Jahwismus.

In der Beurteilung des rein Menschlichen geht neben dem Lobpreis der hohen Bevorzugung des Menschen durch die Verleihung der Herrscherstellung auf Erden (8 4 ff., s. o. S. 356) die Klage über die Ohnmacht und Wandelbarkeit alles menschlichen Wesens einher (33 16 f. 62 10. 103 14 ff.; 144 4: der Mensch gleicht einem Hauch, seine Lebenstage sind wie ein Schatten, der vorüberfährt). Von dieser Klage sind auch die Mächtigsten nicht ausgenommen (146 3 f.). Und wenn das allzukurze Leben (39 5 ff. 90 10. 12) zu seinem Abschluß gelangt ist, dann wartet des Abscheidenden die finstere Scheol[1]), die ihn von jeder Beziehung zur Oberwelt, obenan zu den Segnungen der Theokratie oder dem Lobpreis Gottes, endgültig abschneidet (6 6. 30 10. 88 11 ff. 115 17). Diesem Los vermag keiner zu entrinnen (89 49). Wohl erhebt sich die Innigkeit der Gottesgemeinschaft (s. u. S. 362 f.) bisweilen zu einer Höhe und Stärke, daß nur noch ein kleiner Schritt übrig zu sein scheint zu der Erkenntnis, wahrhafte Gottesgemeinschaft müsse notwendig eine dauernde, dieses Leben überragende sein[2]) — in bestimmter Form wird dieser Schritt nirgends getan.

[1]) Vergl. zu dieser oben S. 178 ff.

[2]) So erblickt RHCHARLES (im 2. Kapitel seiner „Critical History

Nur als „Gast und Beisaß“ weilt der Mensch während seines Erdenwandels bei seinem Gott (39 13 f.); mit seinem Tode ist das Band zwischen beiden für immer zerschnitten. Wenn irgendwo, so wird in diesem Punkte ersichtlich, welche Gewalt und Triebkraft dem Glauben an den Gott Israels innewohnen mußte, wenn er auch ohne irgendwelche Unsterblichkeitshoffnung solche Früchte intensiver Religiosität hervorzubringen vermochte, wie sie in den Psalmen (und Hiob) vor uns liegen. Ob sich übrigens nicht doch Spuren einer Hoffnung auf Fortdauer in den Psalmen finden, wird unten bei den eschatologischen Erwartungen (S. 366 ff.) zu besprechen sein.

Der physischen Gebrechlichkeit des Menschen entspricht seine sittliche. Wenn diese 51 7 auf die Erzeugung und Geburt von sündigen Eltern zurückgeführt wird, so soll doch damit nicht die Zeugung und Geburt selbst für sündig erklärt werden. Der ganze Ausspruch ist eine Bitte um ein mildes Urteil Gottes über den, der von Sündern abstammend notwendig von Mutterleibe an sündige Art und Neigung in sich trägt. Nur in letzterem Sinne kann der Ausspruch als ein Beitrag zur Lehre von der Erbsünde bezeichnet werden, während von einer Zurechnung der Schuld Adams mit keinem Worte die Rede ist.

3. Stellung zur Theokratie und ihren Institutionen.

An der Idee der Erwählung Israels zum Eigentumsvolke halten auch die Psalmisten unverbrüchlich fest (33 12. 74 2. 135 4), und es läßt sich nicht bezweifeln, daß diese Ueberzeugung nach wie vor die schwere Gefahr eines nationalen Dünkels, einer argen Ueberhebung über alle anderen Völker in sich schloß, die jene großen deuterojesanischen Gedanken über einen Missionsberuf Israels unter allen Heiden gänzlich zu verschütten drohte. Allerdings wurde dieser Dünkel nicht unwesentlich gemildert durch das ehrliche Bekenntnis, daß sich Israel der göttlichen Erwählung und der Großtaten Jahwes bei der Erlösung aus der ägypti-

---

of the Doctrine of a future Live in Israel, in Judaism and in Christianity. London u. New-York 1899) in Ps. 49. 73, sowie im Buche Hiob Ansätze zu einem Unsterblichkeitsglauben — eine individuelle Eschatologie, die (nach Kap. 3) schließlich mit der Eschatologie des Volks im Auferstehungsglauben zusammengeflossen sei. Vgl. dazu u. die Anm. zu S. 369, sowie die spätere Darstellung von Charles (the Rise and Development in Israel of belief in a future Live) im Expositor, Jan. 1903, S. 49 ff.

schen Knechtschaft (77 15 ff. 78 4. 11 ff. 106 7 ff.) fast immer unwürdig gezeigt habe. Es ist der wohlverdiente Zorn Gottes, durch den es dem übermächtigen Druck und dem grimmigen Hohn seiner Feinde verfallen ist (Thren. 2 1 f. 21 f. 4 11. Ps. 22 7 ff. und zahlreiche andere Stellen). Es achtete nicht auf die schon seit den Tagen der Vorzeit ergangenen Drohungen Jahwes (Thren. 2 17), sondern ließ sich durch falsche Propheten und Priester betören (Thren. 2 14. 4 13). Aber der Bund Gottes mit Israel hat trotz alledem die Bürgschaft ewigen Bestands (Ps. 105 8. 111 9), und so muß doch dereinst für die demütig sich ihm Beugenden der Tag kommen, an dem sich alle die tröstlichen Verheißungen aus vergangenen Tagen erfüllen werden (Thren. 3 21 ff.). Welche Erwartungen in der Hauptsache an die Theokratie der Zukunft geknüpft werden, wird sich uns unten in dem Abschnitt über die messianischen Hoffnungen ergeben. —

Ueberaus groß ist die Zahl der Psalmstellen, in denen die Hochhaltung des Tempels als des Ortes der Gnadengegenwart Jahwes, die Sehnsucht nach den schönen Gottesdiensten daselbst zu einem rührenden und ergreifenden Ausdruck kommt (5 8. 26 8. 27 4. 43 3 f. 65 5. 84 2 ff. 11. 116 18 f. 122 1 ff.). Man würde aber sicher irren, wenn man das Motiv dieser Sehnsucht in erster Linie in der Freude am Kultus in engerem Sinn, d. h. den Opferhandlungen, erblicken wollte. Nicht nur, daß die Erwähnungen von Opfern äußerst spärlich sind (20 4. 54 8. 66 13 ff.; 141 2 handelt es sich nur um symbolische Opfer): es fehlt auch nicht an Psalmenstellen, in denen die Notwendigkeit und Gottwohlgefälligkeit der Opfer mit unbedingter Entschiedenheit und z. T. nicht ohne einen gewissen Sarkasmus abgelehnt wird (40 7. 50 8 ff. 51 18. 69 32; s. das Nähere oben S. 236 ff.). Wir müssen somit urteilen, daß die Frömmigkeit der Psalmisten im allgemeinen auf einer höheren Stufe steht, als die der Schöpfer des Priestergesetzes. Die Freude an den „schönen Gottesdiensten" am Tempel hat offenbar in erster Linie alledem gegolten, was Herz und Gemüt ansprach: den festlichen Prozessionen, den Gebeten und Segenswünschen der Priester und wohl nicht zuletzt auch der Tempelmusik und dem — nach allen Spuren mit größter Sorgfalt gepflegten — Tempelgesang. Zu alledem stimmt, daß der (nicht allzu häufige) Lobpreis des Gesetzes (1 2. 19 8 ff.) wohl überall die spezifischen Sittengebote (so ganz deutlich 19 12 f.) und nicht das Zeremonialgesetz im Auge hat. Auch die zahl-

reichen, meist ganz allgemein gehaltenen Aussprüche über Wert und Wirkung der göttlichen Gebote und Rechte in Psalm 119 lassen doch bisweilen (so V. 9. 36. 133) ein Abzielen auf ihren sittlichen Gehalt erkennen.

4. Wesen der Frömmigkeit.

Wenn als Grundvoraussetzung aller wahrhaften Frömmigkeit aufrichtige Sündenerkenntnis zu gelten hat, dann ruht die Frömmigkeit der Psalmisten zweifellos auf festem Grunde. Neben der willigen Anerkennung der Gesamtschuld des Volkes, von der bereits oben die Rede war, finden sich nicht wenige Zeugnisse für die Vergeblichkeit alles eignen Trachtens nach Gerechtigkeit, wenn es mit den Augen des heiligen Gottes gemessen wird (38 19. 51 3 ff. 130 1 ff. 143 2. Thren. 1 5. 8. 14. 18. 22. 3 39 ff. 4 6. 5 16), wie nicht minder Zeugnisse von einer Zartheit des Gewissens, die es auch mit den unbewußten Sünden (Ps. 19 13. 90 8) und den Sünden der Jugend (25 7) ernst nimmt und Verzeihung für sie von Gott erfleht. Nur selten finden sich noch Ausbrüche einer Selbstgerechtigkeit, die auf ihre peinliche Gesetzeserfüllung pocht (17 1 ff. 18 21 ff. 44 18 ff.) und aus ihr wohl gar eine Anklage gegen Gott ableitet, daß er seinem Volk zu helfen säume (44 10 ff.). Nicht minder auffällig und im Widerspruch mit den sonstigen Aussprüchen des Buches ist die Klage Thren. 5 7: Die Väter fehlten und wir tragen ihre Verschuldungen!

Eine fast evangelische Erkenntnis tritt uns mehrfach in den Aussprüchen über die Sündenvergebung entgegen. Mit gutem Grunde durfte der Apostel Paulus Ps. 32 1 f. als einen Schriftbeweis dafür verwenden, daß die Seligkeit des mit Gott versöhnten Gewissens nicht auf irgendwelchem Verdienst der Werke beruht, sondern darauf, daß Gott aus Gnaden die Schuld nicht zurechnet (Röm. 4 6 ff.); vergl. dazu auch Ps. 103 3 ff. und besonders V. 8 ff.

Denen aber, die beständig dessen eingedenk sind, daß sie immer neu der Gnade bedürfen, die „zerbrochenen Herzens und zerschlagenen Gemütes“ sind, ihnen ist Jahwe nahe (34 19. 51 19) und schafft in ihnen — denn einer tatsächlichen Neuschöpfung bedarf es! — ein reines Herz und einen neuen gewissen Geist (51 12). Er lehrt sie, Gott als das höchste, ja einzige Gut zu erkennen (16 2), als die Quelle alles wahren geistlichen Lebens und aller wahrhaften Erleuchtung (36 10); er erweckt in ihnen

eine unauslöschliche Sehnsucht nach seligem Frieden in Gott und innigster Gemeinschaft mit ihm und läßt sie zu voller Befriedigung dieser Sehnsucht gelangen. Aussprüche wie 16 5. 8 f. 42 2 f. 63 2. 73 25 f. 143 6 und vor allem das herrliche Wort 131 1 f. haben durch alle Jahrhunderte hindurch auch in christlichen Herzen vollen Wiederhall gefunden.

Die Frucht solcher Gottesgemeinschaft ist ein Gebetsleben in Bitte, Dank und Lobpreis von unerschöpflicher Mannigfaltigkeit und Innigkeit. Belege dafür sind um so weniger nötig, als ja der ganze Psalter ein großes Zeugnis für diese Tatsache darstellt. Nur das soll gesagt sein: wie kleinlich erscheinen alle die philosophischen und dogmatischen Diskussionen über das Gebet als den Versuch eines Eingriffs in die unwandelbare Vorherbestimmung Gottes, gegenüber der großartigen Einfalt und innersten Gewißheit der Beter in den Psalmen! In ihren Herzen ist für solche Erwägungen kein Raum. Wohl kennen auch sie die mannigfachen Rätsel des Weltlaufs und werden durch sie in Zweifel und Unruhe gestürzt. Sie kennen auch die Ungeduld, bisweilen sogar den Unmut über das Verziehen der göttlichen Hilfe, über sein scheinbares Schweigen zu Gewalt und Unrecht. Aber zuletzt ringt sich doch die Gewißheit durch, daß die Allmacht, Weisheit und Gerechtigkeit Gottes über alle Unvernunft und Ungerechtigkeit triumphieren müsse. Und die Ueberzeugung, daß das Gebet das unentbehrliche Lebensbrot der Seele sei von alles überragender Köstlichkeit (92 2 ff.), daß Gott unter allen Umständen denen nahe sei, die ihn mit Ernst anrufen (145 18 f.), wird schließlich durch keinen Zweifel angetastet.

Eine weitere Frucht des geistlichen Lebens in und mit Gott tritt uns in der Gesinnung entgegen, die alles Tun und alles Schicksal des Frommen unbedingt von dem weisen und gnädigen Willen Gottes abhängig weiß und die darum bereit ist, in allen Dingen nicht Menschen, sondern Gott allein die Ehre zu geben (115 1 ff.) und alles nur von seinem Segen zu erwarten (127 1 f.). Die Psalmstellen, in denen das unerschütterliche Vertrauen auf die weise und liebevolle Führung und Behütung der Frommen einen rührenden, oft typischen Ausdruck gefunden hat (so 3 4 ff. 5 12 f. 23 4. 27 1. 91 1 ff. 118 6 ff. 121 1 ff.), haben sich allezeit auch für christliche Herzen als Gebetsworte von unerschöpflicher Lebenskraft bewährt.

5. Die Sittlichkeit.

Nach allem, was wir über die Stellung der Psalmisten zum Kultus und über das Wesen ihrer Frömmigkeit darzulegen hatten, können wir nichts anderes erwarten, als daß auch ihre sittliche Gesinnung eine dem entsprechende Höhe zeigen werde. Die Zeugnisse dafür sind nicht gerade zahlreich, wenn wir von den sehr häufigen Anklagen gegen die Heiden und die abtrünnigen Volksgenossen (diese sind meist mit den *r'šā'îm* oder Gottlosen gemeint) absehen. Der Inhalt dieser Anklagen weist von selbst auf das Gegenteil als das Rechte und Sittliche. Wichtiger aber sind die Stellen, in denen ein positives Ideal wahrhaft sittlichen und Gott wohlgefälligen Lebens hingestellt wird. Dabei ist bemerkenswert, das fast in allen diesen Stellen (15 1 ff. 24 3 f. 34 13 ff. 101 1 ff.; in negativer Gestalt 50 16 ff.) die Forderungen am stärksten hervorgehoben werden, deren Nichtachtung auch den Propheten zu Rügen und Anklagen den Hauptanlaß gegeben hatte: Redlichkeit und Wahrhaftigkeit, vor allem in Rechtshändeln, die zur Gefährdung der Armen und Schwachen ausschlagen könnten.

Einen dunklen Schatten werfen in dieses ansprechende Bild unleugbar die Ausbrüche von z. T. leidenschaftlicher Rachsucht in den sogenannten Rachepsalmen (41 11. 58 11. 109 7 ff. und besonders 137 8 ff.; vergl. auch Thren. 1 21 f. 3 64 ff. 4 21 f.). Die Ausflucht, daß sich dort Haß und Rachsucht nicht gegen Personen, sondern gegen die von ihnen vertretene Sache, ihre Feindschaft wider Gott und sein Reich, kehre, ist angesichts z. B. von 137 7 ff. gänzlich unhaltbar. Wir haben einfach anzuerkennen, daß hier von dem Geist, aus dem Matth. 5 44 f. geredet ist, noch nicht der leiseste Hauch zu verspüren ist. Und wenn wir noch so willig einräumen, daß jene Aussprüche z. T. als Notschreie eines lange geknechteten und gemißhandelten Volkes zu begreifen und darum bis zu einem gewissen Grade zu entschuldigen seien, so sind und bleiben sie doch auch lehrreiche Zeugnisse dafür, daß sich neben dem Worte Gottes im alten Bund auch Gesinnung und Rede des natürlichen Menschen vernehmen läßt.

6. Zur Lehre von der „Vergeltung".

Das durch die Erfahrung immer wieder aufgedrängte Problem, wie sich Tun und Schicksal der Menschen zu einander verhalten, hatte, wie wir oben (S. 245 f. 286. 311) sahen, schon die spä-

teren Propheten beschäftigt und zunächst zu der Feststellung geführt, daß niemand für fremde, sondern nur für eigene Schuld zu büßen habe. Aber je mehr an die Stelle der alten, fast nur das Volksganze berücksichtigenden Volksreligion das Interesse des religiösen Individuums getreten war, desto brennender wurde — bei dem gänzlichen Mangel der Hoffnung auf einen jenseitigen Ausgleich! — die Frage, wie sich das Leiden der Frommen und das Glück der Gottlosen vereinigen lasse mit dem Glauben an eine göttliche und somit absolut gerechte Weltregierung. Zunächst bleiben auch die Psalmisten bei dem einfachen, durch den Gottesbegriff scheinbar ohne Widerrede geforderten Postulat, das gleich der erste Psalm in scharfer Antithese hinstellt: Heil dem Frommen, wehe dem Gottlosen! Die Schilderung des Glücks der Frommen (23 1 ff. 92 13 ff. 112 1 ff. 128 1 ff.) erfolgt in so lieblichen Bildern und mit einer solchen Bestimmtheit, daß für die Geltendmachung jenes Problems nicht der geringste Spielraum zu bleiben scheint. Aber es war unmöglich, daß man auf die Dauer an den schreienden Tatsachen, die die Erfahrung des wirklichen Lebens an die Hand gab, achtlos vorüberging. So unterziehen denn die drei Psalmen 37. 49. 73, in seinem Eingang auch Ps. 39[1]) das Problem des Glückes der Gottlosen einer Erörterung, die nur zu deutlich zeigt, wie schwer diese Frage auf den Gemütern lastete, und welches Ringens es bedurfte, um zu einem einigermaßen beruhigenden Ergebnis zu gelangen. Dieses Ergebnis aber ist in allen drei Psalmen das gleiche. Das Leiden des Frommen ist so gut wie das Glück der Gottlosen *immer* nur ein vorübergehendes und darum bloß trügerischer Schein. Bald und plötzlich kommt für den Frommen die Erlösung, für den Gottlosen der schmähliche Untergang. Um so mehr ist davor zu warnen, daß man sich über das Glück der Gottlosen erhitze, anstatt ruhig das Gericht Gottes abzuwarten.

Ist dieser Versuch einer Theodicee befriedigend zu nennen? Wir müssen sagen: wohl hat es etwas überaus Rührendes und Erbauliches, wenn der Dichter von Ps. 37 25 bezeugt, daß er bis zu seinem Alter *nie* habe einen Frommen verlassen gesehen oder seine Kinder nach Brot gehen. Aber leider ist nicht jedermann imstande, die gleiche Erfahrung zu bezeugen. Auf dem Boden des alten Testaments war eine Lösung überhaupt nur in

[1]) Vergl. hierzu COUARD, Die Behandlung und Lösung des Problems der Theodicee in den Psalmen 37. 39. 73 in StKr. 1901. S. 110 ff.

der Form möglich, wie sie das Buch Hiob darbot; von dieser wird unten noch die Rede sein.

7. Die messianischen Erwartungen.

Neuere Literatur s. bei § 22, 5 (S. 312) und in den „Nachträgen" an der Spitze des Werks.

Wenn sich nach einer weit verbreiteten Behauptung alles Interesse der späteren nachexilischen Religion Israels um die beiden großen Angelpunkte des Gesetzes und der Messiashoffnung gedreht haben soll, so läßt sich diese Behauptung auch hinsichtlich des letzteren Punktes aus den Psalmen nur in sehr relativem Maße begründen. Nachdem eine besonnene Exegese längst mit einer großen Zahl angeblich messianischer (oder zum mindesten typisch-messianischer) Psalmen aufgeräumt hat, sind schließlich (abgesehen von der kurzen Verheißung eines siegreichen Davididen 132 17 f.) nur drei geblieben, in denen die Erwartung eines persönlichen Messias nicht wohl zu bestreiten ist: Ps. 2. 72. 110. Ps. 2 könnte durch den Sieg eines makkabäischen Fürsten veranlaßt sein, der den Dichter bewog, eben in diesem den längst verheißenen Messias zu erkennen. Jede andere Deutung (wie etwa die Annahme hyperbolischer Schmeichelei) würde unter allen Umständen an V. 8 f. scheitern, wo dem Angeredeten die Weltherrschaft ohne jede Einschränkung in Aussicht gestellt wird. Nur ist die Frage, ob es zu solcher Weissagung eines bestimmten historischen Anlasses bedurfte. Das Einfachste wird immer die Annahme bleiben, daß sich der Dichter im Geiste in die Geburtswehen der messianischen Zeit versetzt und von diesem Standpunkt aus den Verlauf der Dinge schildert. Ebenso ergibt sich in Ps. 72 aus V. 8, daß wir es mit einer reinen Zukunftsweissagung zu tun haben, einem Ausblick in die Zeit, wo Jahwe einen König eingesetzt hat, unter dessen machtvollem und gerechtem Scepter Friede und überreicher Segen über das Volk kommt, — vor allem über die bis dahin Unterdrückten, alle Armen und Elenden (V. 4. 12 ff.). Nach V. 5 hat es den Anschein, als werde diesem König persönlich ein ewiges Regiment in Aussicht gestellt. Da aber V. 17 vielmehr seinem Namen ewige Dauer und ewigen Ruhm verheißen wird, so werden wir auch hier, wie anderwärts, an die Ewigkeit der Dynastie zu denken haben. Von der Abstammung dieses idealen Königs von David ist nicht die Rede; sie kann jedoch trotzdem vorausgesetzt sein. In Ps. 110

nötigt V. 4 zu der Deutung, daß die Anrede an einen Heerführer (V. 3!) gerichtet ist, der zu dem Priestertum noch königliche Würde (vgl. V. 2: „dein mächtiges Scepter") erhalten und so jenem Priesterkönig Malkisedek (Gen. 14 18 ff.) gleichen soll. Dies alles ist nur als Anrede an einen makkabäischen [1]) Priesterfürsten verständlich. Daß aber der Dichter in diesem Priesterfürsten den Messias erschienen geglaubt habe, läßt sich nur aus V. 1 (dem Ehrensitz neben Jahwe!) und allenfalls aus V. 6 erschließen, falls dort das Völkergericht beim Anbruch der messianischen Zeit gemeint ist; für alles übrige würde die Deutung auf Herrschermacht und Sieghaftigkeit in engerem Kreise genügen.

Bemerkenswert ist, daß in allen drei Psalmen nur von den Regenteneigenschaften (in Ps. 72 von den Tugenden, in Ps. 2 und 110 von den kriegerischen Erfolgen) des Herrschers, nicht von irgendwelcher geistlichen Wirksamkeit desselben die Rede ist — ein abermaliges Zeugnis dafür, welche tiefe Kluft zwischen dem Bilde des jüdischen Messias und dem des neuen Bundes befestigt ist!

Daß aber in gewissen Zeiten — und zwar wohl besonders dann, wenn sich Israel, wie z. B. unter der Herrschaft der Ptolemäer, äußerer Wohlfahrt zu erfreuen hatte — oder auch in gewissen Kreisen die Erwartung eines persönlichen Messias ganz zurücktrat, ergibt sich aus einigen Stellen, in denen (wie vielleicht auch Hab. 3 13) ausdrücklich das Volk als „der Gesalbte" Jahwes bezeichnet wird; so 28 8. 84 10 (schwerlich aber 89 39. 52); 105 15 heißen die Patriarchen die Gesalbten Jahwes. Dieser Sprachgebrauch hätte nicht wohl Platz greifen können, wenn nicht der Gedanke an den „Gesalbten" im individuellen Sinne — wenigstens zu Zeiten! — fast ganz verblaßt gewesen wäre.

Letztere Tatsache schließt aber keineswegs aus, daß die Erwartung der messianischen Zeit stets äußerst lebendig und wirkungskräftig blieb. Sie ist Gegenstand der Sehnsucht (14 7) und der zuversichtlichsten Hoffnung. Mit dem Jubelruf „Jahwe ward König"! (47 9 f. 93 1 f. 97 1 ff. 99 1 ff.) [2]) versetzt sich der

[1]) Jeder Zweifel darüber wäre beseitigt, wenn es mit dem von Margoliouth entdeckten Akrostich in Ps. 110 1—4 (שׁ in שֵׁב, מ, ע, ן, also שִׁמְעוֹן) seine Richtigkeit hat. Simon wurde 141 v. Chr. durch Volksbeschluß erblicher Hoherpriester und Volksfürst.

[2]) Vergl. zu dieser Deutung der betreffenden Psalmen BStade, Die messianische Hoffnung im Psalter, in „Zeitschrift für Theologie und Kirche" II (1892), 369 ff.

Dichter in die Zeit, da Jahwe endlich die Königsherrschaft auf dem Zion angetreten hat, zum Gericht über die Feinde Israels schreitet und eine Fülle geistlicher und leiblicher Segnungen über Israel ausgießt.

Wie in der älteren Prophetie spielen auch in den Zukunftserwartungen der Psalmisten die Heidenvölker eine hervorragende Rolle. Nur muß von vornherein anerkannt werden, daß diese Rolle fast durchweg den partikularistischen Voraussetzungen entspricht, denen wir bereits anderwärts in den Psalmen begegnet sind. Das messianische Gericht ist allerdings auch (wie für die älteren Propheten in erster Linie) ein Läuterungsgericht für Israel selbst, in dem die Gottlosen untergehen (1 5; auch 7 7 ff. und 94 1 ff. ist Israel wohl mit eingeschlossen). In der Regel aber gilt es den „Völkern des Erdkreises" (96 13. 98 9) und unter ihnen natürlich vor allem den Bedrückern und Feinden Israels. Die Vollsreckung des Gerichts wird fast immer von Jahwe allein erwartet. Nur 149 6 ff. schwelgt der Dichter förmlich in dem Gedanken, daß die Frommen Israels mit eigener Hand das längst aufgezeichnete Gericht an den Heiden und ihren Königen vollziehen werden.

Bei der Häufigkeit der Aussagen über die Stellung der Heiden zum messianischen Reich sollte man auch Aussprüche erwarten, die im Geiste des Deuterojesaja von einem Anteil der Heiden am Reiche Gottes wissen. Aber abgesehen von 22 28 ff., wo von einer Bekehrung der Heiden zu Jahwe die Rede ist, läßt sich ein zweifelloser Beleg für diese Erwartung nicht finden. Denn die überaus häufige Aufforderung der Heiden zum Lobpreis Jahwes (47 2. 66 1 ff. 67 3 ff. 68 33. 97 1. 98 4. 100 1. 117 1. 138 4 f. 148 11) kann sehr wohl in dem Sinn verstanden werden, daß sie willig die überlegene Macht Jahwes anerkennen und damit die Notwendigkeit, sich seinem Dienst zu fügen. Desselben Sinnes sind wohl auch Stellen wie 86 9. 96 7 ff. 102 16. 23, und sicher 68 30 ff. 72 9 ff. Die Gaben, die von den Königen der Heiden zum Tempel gebracht werden, sind nichts anderes als der Tribut, mit dem sie dem höchsten Gott ihre Unterwerfung bezeugen. Nach alledem kann auch in diesem Punkte ein Herabsinken von der Höhe des Prophetismus in spezifisch jüdischen Partikularismus nicht bestritten werden.

Zum Schluß bleibt uns noch die Beantwortung einer alten Streitfrage: finden sich im Psalter trotz dem oben über die Scheol Bemerkten Stellen, in denen der Hoffnung auf individuelle Un-

sterblichkeit Ausdruck verliehen wird? Wir sehen hierbei ab von Stellen wie 31 6 oder 49 16, die bei richtiger Exegese (in Ps. 31 durch V. 16!) von selbst außer Betracht fallen. Dagegen kann bei 16 10 f. ernstlich erwogen werden, ob hier wirklich nur von der Bewahrung vor einem plötzlichen Tode und nicht vielmehr vor dem Tode überhaupt, nämlich durch das Erleben der messianischen Zeit (vergl. zu dieser Erwartung von Jes. 25 8 oben S. 323), die Rede ist. Nicht minder kann bei 17 15 erwogen werden, ob hier nicht an ein Erwachen gleichfalls zum Miterleben der messianischen Zeit im Sinne von Jes. 26 19 zu denken ist. In diesem Falle hätten wir eine Parallele zu der Auferstehungshoffnung Dan. 12 2 (s. oben S. 326 f.)[1]). Immerhin stehen jene beiden Psalmstellen so vereinzelt, und ihre Auslegung ist überdies so zweifelhaft, daß wir uns schließlich mit einem non liquet begnügen müssen.

§ 25. Die sogenannte Chochma- [Weisheits-]Literatur. (Sprüche, Hiob, Prediger.)

Die älteste Spur von „Weisen" als einer besonderen Berufsklasse findet sich Jer. 18 18, wo sie als die Inhaber des „Rats", d. h. der Fähigkeit, im gegebenen Falle den besten Ausweg zu wählen, den Priestern und Propheten an die Seite gestellt werden. Als eine besondere Klasse erscheinen sie häufig auch im Buch der Sprüche (Prov. 1 6. 13 14. 22 17 u. a.; vergl. auch

[1]) Vergl. hierzu die oben S. 312 und 324 [1]) erwähnte Literatur: außerdem noch FSchmidt, Der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube in der Bibel. Brixen 1902. — Bei dieser Gelegenheit mag noch bemerkt sein, daß wir die Einwirkung des Parsismus auf die Entstehung der jüdischen Auferstehungshoffnung nicht für bewiesen halten. Charles (s. den Titel oben in Anm. 2 zu S. 359) hält mazdäische Einflüsse in Dan. 12 2 für möglich, in Jes. 26 19 dagegen erblickt er ein Produkt echt jüdischen Geistes. Aber von Jes. 26 19 zu Dan. 12 2 ist die Brücke leicht geschlagen. Vergl. zu der Frage über parsistische Einflüsse noch: TKCheyne, „Possible Zoroastrian Influences on the Religion of Israel" in Expos. Times, Aug. 1891. — EStave, Ueber den Einfluß des Parsismus auf das Judentum. Leipzig 1898; nach ihm stammen die diesseitigen Zukunftserwartungen aus dem Judentum, die jenseitigen, insbesondere die (dem nachkanonischen Zeitraum angehörende) Lehre von der allgemeinen Auferstehung, aus dem Parsismus. — EBöklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie. Gött. 1902 (eine fleißige Stoffsammlung; der Verfasser selbst will vor allem Material geben, verfährt aber in der Herbeiziehung parsistischer Parallelen zu alttestamentlichen Stellen vielfach allzu künstlich).

Eccl. 12 11) und zwar vor allem als Lehrer der Jugend (Prov. 1 4. 2 1. 3 1. 4 1. 10 etc.). Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß sie zugleich (z. T. vielleicht ausschließlich) als Schriftsteller zu denken sind. Und da in der Periode, in die die Erzeugnisse der *ḥokmāh* gehören, von einer Schriftstellerei außerhalb des Bodens der Gesetzesreligion nicht die Rede sein kann, so dürften „die Weisen" in der Hauptsache mit den „Schriftgelehrten" zusammenfallen, nur daß sie mehr eine bestimmte Seite der Schriftgelehrsamkeit vertreten: nicht die Feststellung des Gesetzesbuchstabens und die Anweisung zu seiner genauen Beobachtung (etwa in den kultischen Angelegenheiten), sondern die Nutzanwendung von dem spezifisch sittlichen Inhalt des Gesetzes und der heiligen Schrift überhaupt, soweit eine solche schon vorhanden war, als der Offenbarung des Willens Gottes, der allein das menschliche Handeln bestimmen soll. Denn die „Weisheit" [1]), deren unübertrefflicher Wert in den Sprüchen in unermüdlicher Wiederholung angepriesen und zu deren Erwerbung um jeden Preis ebenso unermüdlich angefeuert wird, ist nicht die Frucht philosophischer oder religiöser Spekulation oder gar eine esoterische Geheimlehre, sondern (wie schon Jer. 18 18; s. o. S. 202) die Fähigkeit zur rechten Lebensführung, also kurzgesagt praktische Lebensklugheit. Wer die Weisheit besitzt, vermag jede Lebenslage, in die er kommen kann, richtig zu beurteilen und jeweilen den besten Weg zu ihrer Beherrschung einzuschlagen. Es ist also gleichsam die Kunst, über den Dingen zu stehen, die den Weisen vom Toren unterscheidet. Erwägt man nun, daß die politische Lage des Volkes unter heidnischen Herrschern und die zunehmende, z. T. wohlhabende und einflußreiche jüdische Diaspora in heidnischen Ländern immer steigende Anforderungen an ein kluges Verhalten gegenüber den Fremden stellte, so begreift man, daß die Weisheitslehre hier und da Spuren eines gewissen Kosmopolitismus enthält, jedenfalls aber auch Anweisungen zu klugem Urteil und Verhalten gegenüber dem König und der heidnischen

[1]) Vergl. an spezieller Literatur über die *ḥokmāh*: TKCheyne, Job and Solomon or the Wisdom of the Old Test. London 1887 (eine eingehende kritische, exegetische und biblisch-theologische Erörterung der Bücher Hiob, Prov., Eccl. und Sir.) — HZschokke, Der dogmatisch-ethische Lehrgehalt der alttestamentl. Weisheitsbücher. Wien 1889. — WT Davidson, the Wisdom Literature of the Old Testament. London 1894. — KBenkenstein, Der Begriff der Chokhma in den Hagiographen des A. Testaments. Nordhausen 1895.

Obrigkeit. Die auf praktische Lebensklugheit ausgehende Art dieser Weisheit zeigt sich vor allem auch in der Mannigfaltigkeit ihrer Gesichtspunkte und Ziele. Es ist erstaunlich, welche Fülle von Fragen, die die kluge Lebensführung betreffen, in den Sprüchen ins Auge gefaßt wird: Beruf, Erwerb, Handel und Wandel, Umgang mit Höheren und Niederen, überhaupt mit verschiedenen Menschenklassen, Verhalten zur Obrigkeit und zahlloses Andere. Wie weit neben dem durchaus vorwiegenden praktischen Interesse auch das spezifisch religiöse zu seinem Rechte kommt, wird bei der Besprechung der einzelnen Bücher zu untersuchen sein.

1. Die Sprüche.

Zur Literatur: MFriedländer, Griechische Philosophie im A. T. Eine Einleitung in die Psalmen- und Weisheitsliteratur. Berlin 1904. — MLöhr, Sozialismus und Individualismus im A. T. Gießen 1906. (Beiheft X zur ZatW.). — JMeinhold, Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung dargestellt. Lpzg. 1908. — GDietterich, Die theoretische Weisheit der Einleitung zum Buch der Sprüche, ihr spezifischer Inhalt und ihre Entstehung. St. u. Kr. 1908, 4. S. 475—512. — Vgl. auch S. 372[1].

Wie die Psalmen dürfen wir für unseren Zweck auch die „Sprüche" trotz der Mannigfaltigkeit und wohl auch dem zeitlichen Auseinanderliegen ihrer Bestandteile[1]) als eine literarische Einheit verwerten. Höchstens besteht zwischen dem Prolog (c. 1—9) und den eigentlichen Spruchsammlungen der Unterschied, daß sich in ersterem nicht nur zahlreiche zusammenhängende Ausführungen, sondern auch — wenigstens in einem Punkte — Ansätze zu religiöser Spekulation finden, während uns in den „Sprüchen Salomos" und den weiteren Sammlungen fast durchweg Einzelsprüche praktischen Inhalts in antithetischer Form (so gleich V. 1—17 in c. 10), in buntester Mischung und nur selten in

[1]) Als Grundstock der Sammlung wird c. 10 1—22 16 durch die Ueberschrift *mišlé šᵉlōmōh* ausgewiesen, die nachmals in 1 1 auch dem Prolog vorangestellt wurde. Ob in 10 1 ff. Ueberreste einer auf Salomo zurückgeführten Spruchsammlung (vergl. die Spur einer solchen 1 Kön. 5 12) vorhanden sind, entzieht sich vollständig unserer Beurteilung. Das jetzige Buch der Sprüche kann erst in nachexilischer Zeit zusammengestellt sein. Zu obigem Grundstock gesellten sich zwei Anhänge (22 17—24 22), die nicht auf Salomo zurückgeführt werden. Eine zweite Sammlung von „Sprüchen Salomos" bieten c. 25 1—29 27 mit drei Anhängen: den Worten Agurs (c. 30), den Worten des Königs Lemuel (c. 31 1—9) und dem alphabetischen Lobpreis der tugendhaften Hausfrau (31 10—31). Erst zuletzt (und zwar nicht vor der Mitte des 4. Jahrhunderts) dürfte dem Ganzen der Prolog vorangestellt worden sein.

zusammengehörigen Gruppen entgegentreten. Uebrigens hat man längst erkannt, daß die Zahl der Sprüche gering ist, die man als wirkliche, dem Volksmund geläufige „Sprüchwörter" betrachten könnte. Das meiste gibt sich nach Inhalt und Form als Kunstpoesie zu erkennen [1]).

Der Ansatz zu religiöser Spekulation, auf den wir oben hinwiesen, betrifft die Personifikation der Weisheit an mehreren Stellen des Prologs. Es fragt sich dabei, ob wir es hier mit rein dichterischer Redeweise oder mit einer Hypostasierung der Weisheit, also der Kreierung eines Mittelwesens zwischen Gott und der Materie zu tun haben. Die Schilderungen 1 20 f. 8 1 ff. und 9 1 ff. können ganz wohl als rein dichterische Personifikationen gefaßt werden, und dies um so mehr, als 9 13 ff. auch „Frau Torheit", bei der doch unmöglich an eine Hypostasierung gedacht werden kann, der Weisheit gegenübergestellt wird. Anders aber verhält es sich mit 8 22 ff. Die Weisheit, die Jahwe vorlängst als das erste seiner Werke schuf, von Ewigkeit her einsetzte, die dabei war, als er den Himmel herstellte, ihm als Werkmeisterin zur Seite war, „ganz Entzücken Tag für Tag, spielend vor ihm zu jeder Zeit, spielend auf seinem Erdenrund" — diese Weisheit ist nicht mehr bloße dichterische Personifikation, sondern ein aus Gott hervorgetretenes, selbständig neben oder mit ihm wirkendes Wesen. Und zwar geht man wohl nicht fehl, wenn man in ihr eine Hypostasierung der schöpferischen Ideen erblickt, den zur selbstbewußten Person gewordenen Inbegriff der Urbilder, nach denen sich Art und Maß der geschaffenen Dinge richtet, also gleichsam das Grundprinzip der göttlichen Weltordnung. Wenn sich bei dieser Deutung unwillkürlich der Vergleich mit den „Ideen" Platos aufdrängt, so ist doch eine andere Frage, ob wohl ein direkter Einfluß der platonischen Philosophie anzunehmen ist. Unbedingt nötig ist diese Annahme nicht. Dagegen ist wohl kaum zu bezweifeln, daß zwischen der Hypostasierung der Weisheit Prov. 8 22 ff. und der neutestamentlichen Logosidee (Joh. 1 1–3) ein ursächlicher Zusammenhang stattfindet; doch ist die Verfolgung dieser Frage nicht dieses Orts.

[1]) Vergl. an spezieller Literatur zu den Proverbien: RPfeiffer, Die religiös-sittliche Weltanschauung des Buches der Sprüche in ihrem inneren Zusammenhange dargestellt. München 1896. — OMeusel, Die Stellung der Sprüche Salomos in der israelitischen Literatur und Religionsgeschichte. Leipzig 1900.

Eine beachtenswerte Bestätigung findet die oben vorgetragene Deutung von Prov. 8 22 ff. durch Hi. 28 1 ff. Allerdings ist hier die Hypostasierung der Weisheit noch in ihren Anfängen begriffen und die Perikope daher sicher älter als Prov. 8 22 ff. Hiob redet lange (28 1—14. 21 f.) von der gänzlichen Unerreichbarkeit und (V. 15 ff.) von dem unvergleichlichen Wert der Weisheit, bis er endlich (V. 23 ff.) den Aufschluß gibt: Gott kennt den Weg zu ihr und weiß ihren Fundort. Bei der Feststellung der Naturgesetze (V. 25 ff.) „sah er sie und machte sie kund, stellte sie hin und durchforschte sie". Deutlich ist hier die Weisheit noch etwas anderes als die „Werkmeisterin" in Prov. 8, und zwar eher ein geheimnisvoller, Gott allein zugänglicher Talisman mit wunderbaren Kräften; aber ebenso deutlich ist auch, daß dieser mit den Schöpferwerken Gottes in Zusammenhang steht, also doch auch wieder auf einen Inbegriff von Mustern für die Einzelschöpfungen hinauskommt.

Was den sonstigen Inhalt der Sprüche betrifft, so ist ihre Anlehnung an die spezifisch religiösen Voraussetzungen ihres Zeitalters, wie sie vor allem durch die Lehre der Propheten geschaffen waren, obenan an deren Gottesbegriff, eine Tatsache, die keines Beweises bedarf. Eher kann gesagt werden, daß der spezifisch religiöse Hintergrund und Einschlag im Spruchbuch bisweilen im Hinblick auf den eudämonistischen, ja utilitaristischen Standpunkt desselben viel zu gering gewertet worden ist. Allerdings ist ein oft geradezu befremdliches Hervortreten der Rücksicht auf den äußeren Erfolg guter oder schlimmer Handlungen nicht zu leugnen. Man hat nicht selten den Eindruck, als werde vor Verfehlungen und selbst groben Sünden nicht deshalb gewarnt, weil man dadurch Gottes Gnade verscherzt, Schuld auf sich lädt und sein Gewissen beschwert, sondern weil man sich durch sein Tun allzuleicht Schande, Gefahr und Schaden zuziehen kann (vergl. u. a. 6 29 und 32 ff., sowie 5 15 ff. 24 17 ff. und die Warnung vor dem Wein: 20 1. 21 17. 23 20 f. und 29 ff.; von allgemeinen Aussprüchen: 3 9 f. 4 10. 22 4). In dieselbe Kategorie von Lebensregeln unter rein utilitaristischem Gesichtspunkt gehört die wiederholte, überaus dringliche Warnung vor der Uebernahme von Bürgschaften (6 1 ff. 17 18. 20 16. 22 26 f.), sowie vor Faulheit (6 6 ff. u. oft).

Trotzdem wäre es ein ungerechtfertigtes Urteil, wenn man die Weisheit im Sinne der Sprüche nur als ein Mittel zur Er-

reichung eudämonistischer Ziele — zu möglichster Bewahrung vor allem, was den ruhigen Lebensgenuß stören kann — betrachten wollte. Nicht wenige Aussprüche offenbaren uns doch ein weit intensiveres religiöses Leben. Abgesehen von 3 9 erstrecken sich die Mahnungen und Warnungen durchweg auf eigentliche Sittengebote, nicht auf kultische Pflichten; wird doch 21 3 (ganz im Geiste von Hos. 6 6 etc.!) Gerechtigkeit für besser erklärt als Schlachtopfer. Die Warnung vor Ehebruch und Buhlerei (6 24 ff. 7 1 ff.) wird 6 23 im voraus durch den Hinweis auf das Gebot Gottes motiviert, ebenso sehr häufig die Mahnungen zu Gerechtigkeit, Redlichkeit und Barmherzigkeit (3 27 ff. 14 34 und ganz besonders 14 31. 17 5. 19 17. 28 8). Aber wir können noch auf ganz andere Zeugnisse einer auf wahrhafte Frömmigkeit gegründeten sittlichen Gesinnung hinweisen. Die Furcht Jahwes, die nach 1 7. 29. 9 10 der Weisheit Anfang (richtiger vielleicht: das Wichtigste an der Weisheit), aber auch umgekehrt nach 2 1 ff. die Frucht der Weisheit ist, geht nicht auf in der knechtischen Furcht vor der Strafe Jahwes und dem Schaden, den sie bringt, sondern in der Erkenntnis, daß es der unbedingten Hingabe des Leibes und der Seele an ihn bedarf (18 10), der auch den verborgensten Grund der Herzen kennt (15 11. 17 3. 24 12), der alles, auch das Tun der Könige, nach seinem Willen lenkt (16 9. 33. 21 1. 31), auf dessen Segen alles ankommt (10 22). Der Weise kennt die Allgemeinheit des sündigen Verderbens (20 9); er versteht die heilsame Züchtigung Jahwes, die gerade den trifft, den er lieb hat (3 12), und weiß, daß nur ein reumütiges Bekenntnis aus Sündennot zu befreien vermag (28 13). Er mißtraut der eigenen Klugheit (3 5. 28 26) und befleißigt sich allezeit der Demut (16 19. 18 12) und Genügsamkeit (15 16 f. 16 8. 30 8b) als der besten Stützen der Gottesfurcht. Nehmen wir noch hinzu die Beurteilung des Weibes und der Ehe, die uns 12 4. 31 10 ff. (vor allem in dem herrlichen Spruch V. 30) entgegentritt, die Ermahnung zur Barmherzigkeit auch gegen das Vieh (12 10), die Warnung vor Selbsthilfe und Rachgier (20 22. 24 29), die Mahnung zu einer Großmut gegen den Feind, die fast an Feindesliebe anstreift (25 21 f.), und endlich den Hinweis auf die Liebe, die alle Vergehungen zudeckt (10 12) — so werden wir nicht leugnen können, daß die Ethik der Sprüche doch zu einem guten Teil auf einer weit höheren Stufe steht, als jenes Schlagwort von ihrem Eudämonismus und Utilitarismus zugestehen will.

Hinsichtlich der Vergeltungslehre finden wir die Sprüche durchaus auf demselben Standpunkt, wie die Psalmisten (s. oben S. 364 ff.), nämlich auf dem Boden des Postulats, daß Tugend wie Gottlosigkeit auf Erden den genau entsprechenden Lohn finden müssen (2 21 f. 10 25. 11 21. 31. 13 9. 21 f. 14 11. 24 20 etc.). Nirgends zeigt sich eine Spur, daß die Spruchdichter in diesem Postulat eine Schwierigkeit gefunden hätten. Daß aber gerade dieses Problem die Pfleger der *ḥokmāh* tief und nachhaltig beschäftigt hat, davon zeugt das Buch, das zweifellos als die reifste Frucht dieser ganzen Richtung, wie überhaupt als eines der großartigsten Denkmäler der Religion Israels, ja der vorchristlichen Weltliteratur bezeichnet werden muß.

2. Das Buch Hiob.

Zur Literatur: EKönig, The problem of the Book of Job. Americ. Journal of Theol. VIII, S. 66—77. 1904. — Köberle, Das Rätsel des Leidens. Eine Einführung in das Buch Hiob. (Bibl. Zeit- und Streitfragen I, 1). Großlichterfelde 1905. — MLöhr, Seelenkämpfe und Glaubensnöte vor 2000 Jahren. Tübingen 1906. (Rel.gesch. Volksb. II, 14). — MKöppel, Jahwes Allmacht und Gerechtigkeit in den Reden Hiobs. ZatW. 1909, 3. S. 204—214.

Von den kritischen Fragen, die sich an das Buch Hiob knüpfen, kommt hier für uns nur eine in Betracht, die Frage nach der Echtheit der Reden Elihus (c. 32—37), die den Zusammenhang zwischen c. 31 und 38 in unbegreiflicher Weise unterbrechen und plötzlich einen Redner auf den Plan stellen, von dem weder der Prolog, noch der Epilog der Dichtung weiß. Warum wir seine Aussprüche für eine zweifellos spätere Zutat halten, wird unten kurz zu begründen sein. — Die jetzt (durch die Kommentare von Duhm und Budde) fast herrschend gewordene Annahme, daß im Prolog und Epilog ein älteres Volksbuch vorliege, in das der Verfasser des Hauptteils die Reden Hiobs, der Freunde und Jahwes hineingedichtet habe, vermag Schreiber dieses nicht zu teilen, sondern hält an der Abfassung auch des Prologs und Epilogs von derselben Hand (wenn auch, wie Hes. 14 14. 20 fordert, in Anlehnung an eine allbekannte Ueberlieferung) fest[1]). Was die Entstehungszeit anlangt, so wird man schon wegen der eigentümlichen, an das Buch Daniel erinnernden An-

[1]) Vergl. hierzu KarlKautzsch, Das sogenannte Volksbuch von Hiob und der Ursprung von Hi. cap. 1. 2. 42 7—17. Tübingen 1900. [Vom Verfasser notiert. D. H.]

gelologie, aber auch aus Gründen der Sprache bis in die spätere nachexilische Zeit hinabgehen müssen. Daß der Gottesbegriff des Buches (insbesondere in betreff der Schöpfung und Regierung der Welt, c. 38 ff. und anderwärts) auf der höchsten Höhe alttestamentlicher Anschauung steht, bedarf keiner Belege. Ueber die vereinzelten mythologischen Anspielungen (3 8 an den Livjathan, 9 13 an Rahabs Helfer, 26 12 an Rahab, 29 18 an den Phönix) ist genau so zu urteilen, wie über die in den Psalmen. Und was die Ethik anlangt, so haben Perikopen wie 29 12 ff. und vor allem 31 1 ff. mit ihrer wahrhaft evangelischen Auffassung der Sittlichkeit kaum ihresgleichen im A. Testament.

In betreff der Angelologie liegt ein Neues weniger in der Rolle des Satan (1 6 ff. 2 1 ff.), als in sonstigen Aussagen vor. Der Satan unterscheidet sich von dem bei Sacharja (vgl. dazu oben S. 310) höchstens dadurch, daß er zwar noch nicht Verleumder, wohl aber bereits Verdächtiger des Frommen ist. Noch gehört er zu den *bnê 'ᵉlôhîm*, die Jahwe dienend umgeben (1 6. 2 1; 38 7 werden sie neben den personifiziert zu denkenden Morgensternen genannt) und ist schlechthin an Gottes Willen gebunden. Aber ein hämischer Zug, eine Freude am Fall des Frommen, ist bei ihm unverkennbar. Insofern liegt hier eine Weiterentwickelung gegenüber Sach. 3 1 vor. Zu einem dualistisch-gottfeindlichen Wesen ist Satan (nun als Eigenname) erst 1 Chr. 21 1, einer lehrreichen Parallele zu 2 Sam. 24 1, geworden. Die weitere, im N. T. vorausgesetzte Ausbildung der Idee gehört dem Bereich der Apokryphen an (vgl. besonders Sap. 2 24 f.).

Eigentümlich ist dem Buche Hiob die Idee fürbittender Engel (5 1. 33 23), sowie die von Todesengeln 33 22). Daß die Bezeichnung der Engel als „Heilige" (15 15) so wenig wie anderwärts ihre sittliche Vollkommenheit betonen will, geht gerade aus dieser Stelle deutlich hervor, da sie (wie 4 18) die Engel als dem Irrtum und der Sünde unterworfen hinstellt.

Gegenüber den immer erneuerten Versuchen, aus 19 25 ff. eine plötzlich aufflackernde Hoffnung auf Auferstehung oder Unsterblichkeit herauszulesen, ist immer wieder hervorzuheben: die Anschauung Hiobs in betreff der Scheol, der trostlosen Finsternis in ihr, der gänzlichen Abgeschnittenheit ihrer Bewohner von der Oberwelt und der Unmöglichkeit einer Rückkehr aus ihr (7 9 f. 10 21 f. 14 10 ff. 20 f. 16 22. 21 26. 30 23) ist durch die ganze Dichtung hindurch die gleiche. Mit ihr würde aber eine

Unsterblichkeitshoffnung in unlösbarem Widerspruch stehen. Die Erwartung Hiobs 19 25 ff. ist somit eine diesseitige, und dies wird durch die deutliche Zurückbeziehung von 42 5 auf 19 27 ausdrücklich bestätigt.

Das Problem, dessen Lösung die großartige Dichtung gewidmet ist, lautet: Wie verträgt sich das Leiden, und zwar das schwere, hoffnungslose Leiden, eines notorisch Frommen mit der Gerechtigkeit Gottes? Und umgekehrt: wie reimt es sich mit der Gerechtigkeit Gottes, daß sich notorisch Gottlose bis an ihr Ende eines gänzlich ungetrübten Glücks erfreuen? Diese Fragen wurden brennend, als man gelernt hatte, Wohl und Wehe des Individuums von dem des Volksganzen abzulösen und die wirklichen Tatsachen in den Einzelleben ins Auge zu fassen.

Der Dichter führt uns im Prolog das Problem in Gestalt geschichtlicher Fakta vor. Hiob hat das Zeugnis exemplarischer Frömmigkeit von Gott selbst (1 8. 2 3). Trotzdem ist er grenzenlos unglücklich geworden. Warum? erfährt der Leser aus dem Prolog. Die Peinigung Hiobs beruht auf einer Zulassung Jahwes gegenüber dem Satan, die den Beweis liefern soll, daß es eine Frömmigkeit gibt, die durch keine Anfechtung zum Wanken gebracht wird. Das Leiden Hiobs ist somit in keiner Weise ein Ausfluß des Zorns, sondern im Gegenteil der Liebe Gottes, ein Zeugnisleiden zur Ehre Gottes, ein Beweis menschlicher Treue gegen Gott. Daß der Leser darüber von Anfang an genau unterrichtet wird und so von hoher Warte aus dem Streit beruhigt zuschauen kann, gehört zu den großartigsten Kunstgriffen des Dichters. Die Mithandelnden aber wissen von dieser Lösung des Problems nichts und tappen daher im Dunkeln. Sie führen den Streit als solche, die nur über menschliches Urteil und Wissen verfügen.

Hiob hält dem wiederholten Ansturm des Verderbens trotz der schweren Versuchung durch das eigne Weib mit heroischer Ergebung Stand. Aber der stumme Vorwurf, der in dem Schweigen seiner Freunde auf ihn eindringt, samt der fürchterlichen, schmerzvollen und hoffnungslosen Krankheit bricht endlich seinen Glaubensmut. Mit dem Monolog (c. 3), in dem er den Tag seiner Geburt verflucht, eröffnet er den dreifachen Zyklus von Reden und Gegenreden, durch die sich das Problem, anstatt der Lösung näher geführt zu werden, eher immer verwirrter gestaltet. Der Standpunkt der Freunde ist der der alten Vergeltungslehre — jener falschen Umkehrung des Ex. 20 5 f. aufgestellten Sat-

zes, daß Gottesfurcht Segen, die Sünde aber Verderben bringt. Die Freunde leugnen, daß überhaupt ein Problem existiere: alles Leiden ist Strafe, ungeheures Leiden ist die Strafe für ungeheure, ganz besonders auch heimliche Schuld. Das Glück der Frevler aber ist immer nur scheinbar, zu plötzlichem Zusammenbruch bestimmt.

Hiob stellt seinen Anteil an der von den Freunden (4 17. 15 14) behaupteten allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit durchaus nicht in Abrede (14 4. 19 4). Aber er bestreitet auf das heftigste solche Schuld, aus der sich sein Schicksal auch nur von weitem erklären lasse. Dagegen weist er unermüdlich auf die Tatsachen des wirklichen Lebens hin (vgl. besonders 21 7 ff. und 24 1 ff.), die schweren Rätsel, die das hoffnungslose Leiden der Frommen und das ungetrübte Glück der Gottlosen aufgibt. Wohl führt ihn dies nicht zu einem Zweifel an der Allmacht Gottes (9 5 ff. 12 13 ff. 26 5 ff. 26 14); aber er vermag von ihr nur die unberechenbaren, zerstörenden Wirkungen zu erkennen. Die zu seiner Zeit offenbar sehr beliebte Ausflucht, daß Gott die Strafe der Frevler für deren Kinder aufspare, weist er (21 19 ff.) mit berechtigter Entrüstung zurück. Denn diese Theorie war in der Tat nichts als eine Verlegenheitsausflucht, eine Aufhebung des sonst so eifrig verfochtenen Prinzips der landläufigen Vergeltungslehre, daß ein jeder empfange, was er verdient habe.

Ueber den Zweifel an Gottes Gerechtigkeit (vgl. besonders 9 22 ff.) siegt jedoch allmählich sein besserer Glaube. Er beginnt zu unterscheiden zwischen dem weisen und gerechten Gott, dessen Bild unauslöschlich in seinem Herzen fortlebt, und dem rätselhaften Gott der Anfechtung, und ruft den ersteren gegen den letzteren um Hilfe an (16 18 ff.). Ja, er hat die felsenfeste Gewißheit, daß Gott selbst sich zuletzt noch für ihn erheben und seine Unschuld an den Tag bringen werde (19 25 ff.). Aber wenn er mit alledem auch allmählich den Widerspruch der Freunde verstummen macht: er selbst gelangt doch gegenüber den vorliegenden Rätseln nur zu einem schmerzlichen Verzicht auf ihre Lösung. Die ergreifende Schilderung seines einstigen Glückes (c. 29), seines jetzigen Elends (c. 30) und seines frommen Wandels (c. 31) schließt er 31 35 ff. mit der feierlichen Aufforderung an Gott, ihm zur Vertretung seiner Sache in ordentlichem Rechtsstreit Gelegenheit zu geben.

In der Tat — Jahwe erscheint (38 1 ff.). Aber nicht, wie

Hiob verlangt und erhofft hat, um sich in einen Streit mit ihm einzulassen — solches wäre seiner ganz unwürdig —, sondern um ihm im Wettersturm mit vernichtender Ironie das Törichte und Kindische seines Verlangens zu Gemüte zu führen. Und die ganze Anlage der Dichtung läßt keinen Zweifel darüber: nur in diesen Reden Jahwes (c. 38—41) mit ihrer göttlichen Ironie und nirgends anders ist die vom Dichter selbst beabsichtigte Lösung des Problems zu suchen. Sie lautet in denkbarster Einfachheit: der Gott, der in den vielgestaltigen Wundern der Schöpfung seine grundlose Allmacht und Weisheit, in der liebevollen Fürsorge für die Tierwelt (38 39 ff. 39 1 ff.) seine Güte bekundet hat, waltet auch über den Geschicken der Menschen, und auch hier kann all sein Tun nur aus Weisheit und Liebe fließen, mag nun dem Menschen viel oder wenig davon verständlich sein.

Man hat gesagt: das ist nicht eine Lösung des Problems, sondern ein notgedrungener Verzicht auf eine Lösung. Hiob selbst aber sieht es in seinen beiden Antworten (40 4 f. 42 3 ff.) ganz anders an. Er demütigt sich auf das tiefste, aber nicht in schmerzlicher Resignation, sondern in der erhebenden Erkenntnis, daß sich sein Gott zu ihm bekannt, daß er alle seine Schickungen als Zeugnisse eines allweisen Liebeswillens zu betrachten habe. Mag dann die Rechtfertigung Hiobs gegenüber den Freunden im Epilog und die Wiederkehr seines Glücksstandes nur einer Forderung der sogenannten „poetischen Gerechtigkeit" entsprechen, so waren sie doch als eine harmonische Lösung alles Zwiepalts für den Leser, der im Prolog den innersten Zusammenhang der Ereignisse verstehen gelernt hatte, nicht zu entbehren.

Mit alledem ist aber den Elihureden von selbst das Urteil gesprochen. Sie sind die Zutat eines Lesers, der sich nicht darein zu finden vermochte, daß die z. T. bedenklichen, ja fast blasphemischen Reden Hiobs im Gedichte nicht eine stärkere Zurückweisung erfahren hatten. Diesem Mangel sucht der Verfasser der Elihureden dadurch abzuhelfen, daß er das Leiden Hiobs für ein Läuterungsleiden, zur Ausschmelzung der ihm anhaftenden Sünden des Hochmuts und der Selbstgerechtigkeit, erklärt. An sich sind manche seiner Gedanken schön und gut. Aber als vermeintliche Lösung des Problems stehen sie mit den Voraussetzungen des ursprünglichen Gedichts in unauflöslichem Widerspruch.

3. Der Prediger.

Zur Literatur: PHaupt, Kohelet oder Weltschmerz in der Bibel. Ein Lieblingsbuch Friedrichs des Großen. Verdeutscht und erklärt. Leipzig 1904. — ARosenzweig, Qohelets Welt- und Lebensanschauung. Berlin 1904. — VZapletal, Das Buch „Kohelet." Kritisch u. metrisch untersucht, übersetzt u. erkl. Freiburg 1905. — ESellin, Die Spuren griechischer Philosophie im A. Test. Leipzig 1905. — VZapletal, Die vermeintlichen Einflüsse der griechischen Philosophie im Buche Kohelet. Bibl. Zeitschr. III (1905), 2. — AGerson, Der Chacham Kohelet als Philosoph und Politiker. Frankfurt a. M. 1905. — PHaupt, Die relig. Anschauungen des Buches Kohelet. Verhandlungen des II. internat. Kongresses für allgem. Rel. Gesch. in Basel 1904: Basel 1905. — VZapletal, Ueber den Unsterblichkeitsglauben Kohelets. Verhandlungen des II. internat. Kongresses für allgem. Rel. Gesch. in Basel 1904: Basel 1905. — GSalkinowitz, Pessimistische Strömungen im Judentum (bis zum Abschluß des Talmud). Berlin 1907. — PKleinert, Zur religions- und kulturgesch. Stellung des Buches Kohelet. St. u. Kr. 1909, 4. S. 493—529.

Nicht ohne Zögern reihen wir den Erzeugnissen der *hokmāh*-Literatur schließlich auch den „Prediger" an; denn er kann nur sehr bedingter Weise in einer Reihe mit den Sprüchen und Hiob behandelt werden. Mindestens die ursprünglichen[1]) Bestandteile des Buches stehen auf der äußersten Peripherie alttestamentlichen Glaubens, und von einer Zukunftserwartung — sei es des Volkes

[1]) Die ganz auffälligen Widersprüche in den Ausführungen des Predigers (man vergleiche nur 7 11 f. 19 8 1 9 17 f. 10 12 mit den sonstigen Aeußerungen über den Wert der Weisheit 1 12 ff. 18 6 8 ff. 7 23; oder auch 5 7—19 7 1 ff. mit den Urteilen über die im Weltlauf herrschende Ungerechtigkeit 3 16 4 1 ff., sowie 8 10. 14 über den Wert der Frömmigkeit mit V. 11 ff.) sind längst bemerkt und bald auf mechanischem Wege (durch die Annahme eines Dialogs zwischen dem zweifelnden Schüler und dem zurechtweisenden Meister, oder auch durch die Hypothese einer Blätterverschiebung), bald aus dem Wesen eines haltlos hin und her schwankenden Zweifels erklärt worden. Schreiber dieses ist jedoch jetzt überzeugt, daß CSiegfried (im Kommentar über den Prediger. Göttingen 1898) auf dem rechten Wege war, wenn er mehrere aufeinanderfolgende Hände annahm, die von sehr verschiedenem Standpunkt aus die Urteile ihrer Vorgänger zu ergänzen, zu berichtigen, ja nicht selten ausdrücklich zu widerlegen bemüht waren. Mag Siegfried bei seiner Analyse z. T. unnötig künstlich verfahren sein, wenn er auf den von griechischer Philosophie angekränkelten Pessimisten (Qoheleth[1]) einen epikuräischen Glossator aus sadduzäischen Kreisen (Q[2]) folgen läßt, sodann einen „Weisen" (Q[3]), der für die Weisheit, und einen „Frommen" (*hāsîd*, Q[4]), der für die Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung eintritt, samt zwei weiteren Glossatoren, — in der Hauptsache wird sich seine Hypothese doch als stichhaltig erweisen.

oder des einzelnen Individuums — ist in ihnen keine Spur zu finden. Es ist eine düstere, durchaus pessimistische Stimmung, von der sich der Prediger beherrscht zeigt. Die Geschichte seines Volkes erscheint ihm offenbar wie ein ausgebrannter Krater. Er kommt mit keinem Wort auf sie zurück, nur die trostlosen Zustände der Gegenwart beschäftigen ihn und der Ausblick auf das für alle gleiche, trostlose Ende. Das Thema, das er an die Spitze gestellt hat: „O Eitelkeit der Eitelkeiten! — alles ist eitel!“ kehrt auch im weiteren Verlauf seiner Ausführungen immer wieder. Ueberall zeigt sich ein ruheloser Kreislauf, durch den doch nichts Ersprießliches zustande kommt (1 4 ff.); es geschieht nichts Neues unter der Sonne (1 9 f.) Eitel ist das Trachten nach Besitz und Genuß auch da, wo beides auf eifrigem Schaffen beruht (2 1 ff.). Eitel ist aber auch das Trachten nach Weisheit (1 12 ff. 6 8 ff. 7 23), denn „mit der Erkenntnis häuft man nur den Schmerz“ (1 18). Weise und Toren haben schließlich ganz das gleiche Schicksal (2 14 ff. 9 2 f.). Ja, eitel ist sogar das Trachten nach Frömmigkeit (4 17. 7 15. 8 10. 14); sie ändert nichts daran, daß Mensch und Vieh zuletzt hingehen an einen Ort (3 19 ff.), in die freudlose Scheol, zu ewigem Vergessensein. Ganz vergeblich hat man dem Prediger mittelst falscher Exegese eine Unsterblichkeitshoffnung anzudichten gesucht. Stellen wie 3 20. 9 4 ff. 10 b („weder Tun noch Berechnung, noch Erkenntnis noch Weisheit gibts in der Scheol, wohin du gehen wirst“) lassen über seine wahre Meinung keinen Zweifel. Auch 3 21 ist der Sinn der Zweifelsfrage[1]) nicht, ob der Geist des Menschen als unsterblicher zu Gott zurückkehre, sondern ob wenigstens insofern ein Unterschied zwischen dem Odem des Menschen und des Tieres sei, als der letztere vielleicht hinab zur Erde, der erstere aber aufwärts steige, — nicht etwa als selbstbewußter Geist, sondern (ganz wie 12 7) wiederum aufgehend in den allgemeinen göttlichen Lebensgeist, von dem er dereinst ausgegangen war. Die Erwartung eines jenseitigen Gerichts kann höchstens in dem Schlußwort (12 13 f.) gefunden werden: „Fürchte Gott und halte seine Gebote! denn das gehört allen Menschen zu. Denn alles Tun wird Gott ins Gericht bringen, das über alles Verborgene ergeht, es sei gut oder böse!“ Aber dieser Epilog (von V. 9 ab) gehört

[1]) Nach dem berichtigten Text (*haʿōlāh* und *hajōrædæt*; der MT ist dogmatische Korrektur und zwar wohl im Sinn einer Unsterblichkeitshoffnung).

sicher nicht zum Werk des ursprünglichen Verfassers. Dieser kennt für den Widersinn und die Ungerechtigkeit, die sich allenthalben im Weltlauf kund gibt (3 16. 4 1 ff.), keinen anderen Trost als die Möglichkeit, dem in jeder Hinsicht traurigen irdischen Dasein allenfalls noch durch einen vernünftigen Lebensgenuß die relativ beste Seite abzugewinnen. Dazu rät er unermüdlich (2 24. 3 12 f. 22. 5 17. 8 15. 9 7 ff. 11 8) — nicht im Sinne eines gemeinen Epikuräismus, aber doch vom Standpunkt eines Mannes, der mit seinem Urteil über den Wert aller sonstigen Güter und Ziele auf Erden abgeschlossen hat.

Vor gemeinem, gottlosem Epikuräismus bewahrte ihn der Umstand, daß auch ihm von den Glaubensschätzen seines Volkes wenigstens ein bedeutsamer Ueberrest geblieben war, nämlich der Kern des alttestamentlichen Gottesbegriffs. Alle seine Skepsis und all' sein Pessimismus hat seinem Glauben an einen persönlichen Gott, der zugleich der Gott der ganzen Welt ist[1]), keinen Abbruch getan. Auch die Weisheit und Gerechtigkeit dieses Gottes bezweifelt er eigentlich nicht: „Alles hat er schön gemacht zu seiner Zeit . . nur daß der Mensch das Werk, das Gott tut, nicht von Anfang bis zu Ende erfassen kann" (3 11. 14. 8 17). Das ist der Schmerz des Predigers, daß dem Menschen ein tröstlicher Einblick in die Rätsel des Weltlaufs, für die es doch um der Weisheit und Gerechtigkeit Gottes willen eine Lösung geben muß, für immer versagt bleibt.

Man kann es wohl begreifen, daß die Aufnahme des Predigers in den Kanon noch im ersten Jahrhundert nach Christo schweren Bedenken unterlegen hat. Jedenfalls aber müssen wir es den Redaktoren des Kanon Dank wissen, daß sie (vielleicht wegen des versöhnlichen Epilogs) jene Bedenken unterdrückt haben. So haben sie uns ein unschätzbares Zeugnis dafür überliefert, daß die aus Israel im Irrtum sind, wenn sie noch heute in den Offenbarungen und Institutionen des alten Bundes das letzte Wort Gottes an die Menschheit gesprochen glauben. Nach der

[1]) Für diesen Glauben spricht schon die konsequente Ersetzung des Gottesnamens Jahwe durch das Appellativum *'ælōhîm* (wie fast überall im 2. und 3. Buch der Psalmen, sehr häufig in der Chronik und überhaupt im spätesten Schrifttum). Allerdings hat dabei auch die Scheu vor dem Gebrauch des heiligsten Namens mitgewirkt. Andrerseits aber liegt in dieser völligen Gleichsetzung von Jahwe und Elohim doch auch ein Beweis dafür, daß für den Glauben Israels die absolute Einzigkeit Jahwes endgültig entschieden ist.

Erkenntnis der Unzulänglichkeit aller Gesetzeswerke und dem Verzicht auf die Stichhaltigkeit eigener Weisheit hätte der Prediger nur in dem Glauben an einen jenseitigen Ausgleich Trost und Halt finden können. Aber von diesem Glauben wußte die Religion seines Volkes für den Einzelnen nichts, und der Verweis auf die messianische Zukunft des Gesamtvolkes erschien ihm offenbar als ein allzu zweifelhafter Ersatz. Mit alledem beweist er, daß diese Religion einer Ergänzung und Vollendung bedurfte, wie sie erst, als die Zeit erfüllt war, gebracht worden ist durch Christus, des Gesetzes Ende.

Namen- und Sachregister.

Aaron 40. 42. 67. 99. 335 [1]). 340 f. 352.
Abendbrandopfer 325. 349.
Aberglaube 124.
Abgaben an Gott 333. 335. 342 f.
Abgötterei 96. 235.
Abhängigkeit des Volkes von Gott 350.
Abjathar 117 f. 120.
Abib 159.
Abimelech 165 f. 174.
abir jisrael 227 [1]).
Abner 163.
Abraham 17. 163 ff. 309. 331 f.; sein Grab 11.
Absalom 163.
Achans Diebstahl 25.
Ackerbau (kultische Bedeutung) 106. 108. 149.
Adam 330.
Adams Schuld 172.
adonaj 43 [1]).
Adonja 120. 132.
Adorationsopfer 348.
Aegypter 1. 35. 208. 215. 220. 291. 314. 317.
Aethiopier 208.
Agag 78. 128.
Agrarische Feste 337.
Ahab 28. 112. 134 ff. 140. 142. 227.
Ahas 22. 132. 199. 228. 239. 250. 275. 278.
Ahasja 112. 121 [1]).
Ahia von Silo 133. 153. 208.
Ahimelech 117. 120.
Ahitub 117.
Ahnenbilder 98.
Ahnenkult 5. 8 ff. 37.
Ai 123.
Akkommodation der göttlichen Weisheit an das Verständnis des Volkes 176.
Allerheiligstes 56. 335. 343. 347.
Allgegenwart Gottes 182. 215. 228 f. 358.
Allmacht Gottes 89. 111. 164. 185. 187. 201. 213. 219. 227 f. 285. 299 f. 309. 329. 358. 363. 378 f.
Allweisheit Gottes 309.
Allwissenheit Gottes 103. 182. 228 f. 358.
almah 264.
Altar 26. 110. 155 ff. 233. 238. 334. 343. 352.
Altarweihe 294.
aluqah 19.
Amalekiter 62.
Amazja 275.
Ammoniter 35. 291. 314.
Amnon 163.
Amon 275.
Amoriter 287.
Amos 65. 68. 192 f. 195 [1]). 197. 201. 204. 212. 216. 252; Liter.: 188; seine Stellung zum Opfer 234.
Amram 40.
Amtsübergabe 344 [1]).
Anath 17.
Anblick Gottes tödlich 29.
Angelus interpres 196. 206.
Angelologie in Hi. u. Dan. 375 f.
Angesicht Gottes 74. 87 f. 94. 96. 216 [1]).
Animalische Nahrung 331.
Animismus 7 ff. 37.
Anthropologie 168 ff. (Lit.:) 170 [1]). 359 f.
Anthropomorphismen 50. 213. 330.
Anthropopathismen 215.
Anthropozentrische Weltanschauung 184.
Antiochus IV. 324 ff. 353.
Antlitz Baals 87 [1]).
Apokalyptik 266 f. 322 ff.
Araber 3 [1]). 35.
Aram 136 f. 165. 220.
Arbeit am Sabbath verboten 337.
ariel 214. 277.
Arme 167 f. 240. 250. 311. 336. 364.
Armenzehnte 234.
Artaxerxes I. 308.
Asa 160.
Asaph 129 [2]).
asarah (Festversammlung) 162 [1]).
Asasel 20. 347.
ascham 157 [1]). 346.
Asche (bei Trauer) 9.
Ascher 17.

Ascherah 17. 20. 27 f. 112 [1]). 155. 217. 276. 279.
Assur 208. 219. 240. 258. 273. 278. 292. 317.
Astarte 20.
Astralmythen 17. 39.
Asyle für Totschläger 36.
Atem, Sitz des Lebens 169.
Athalja 112. 114. 121. 275.
Auferstehung 246. 323. 326 f. 359 [1]) 369. 376; Liter.: 312.
Ausgleich im Jenseits 365. 383.
Ausländer 351 [1]).
Auszug aus Aegypten 31. 62. 159. 232. 301. 337.
Aussatz 38. 139. 241.

Baal 87 [1]). 105 ff. 135. 142. 146; B. berith 110; b. in Eigennamen 17 f. 109; tyrischer B. 113. 122; B. Hermon 110; B. Peor 110; B. sebub 110.
Baal-Altäre 28.
Baaljah 109.
Baalsbilder 216.
Baalsdienst 74. 105 ff. 135. 227. 247.
Baalspropheten 112. 135.
Baalstempel in Jerusalem 114.
Babel 300. 302 [1]). 307. 309. 314. 318.
Babel und Bibel 45 [1]).
Babylonisches in der Paradiesesgeschichte 176; im Scheolglauben 178; in der Sintflutsage 185; im bibl. Schöpfungsbericht 185 ff. 329; im Gesetz: 350.
Baitylien 53.
Bamoth 155 f.
Bann (cherem) 23 ff. 78. 123.
Barfußgehen der Propheten 208; in Trauer 9. 29.
Barmherzigkeit 167. 239. 374; B. Gottes 64. 221. 229 f. 359.
Baruch 207.
Basa 133.
Basar 173.
Bathseba 162.
Baum der Erkenntnis 168; B. des Lebens 168.
Bäume, heilige 13 ff. 27 f. 37. 77. 110.
Beeljada 17 f. 109.
Beerseba 16. 110.
Begräbnis 179.
Begräbnisstätten 332.
Behemoth 186 f.
Beisassen 339. 351.
Bekehrung 202. 286.
Bene elohim 100. 299. 357. 376.
Bene nebiim 100. 141.
Benhadad 138.
Benjamin 25.
Berggott 155.
Berg Jahwes 317.
Berith 23. 51 [1]). 59 ff. 230. 331 f. 350.
Berührung des Heiligen gefährlich 29.
Berufung zum Propheten 193 ff. 202. 204.
Beschneidung 3. 34 f. 239. 331 f.; B. der Herzen 312. 352.
Beseelung der Menschen und Tiere 170 ff.
Besessenheit 131. 143.
Besprengen mit Blut 21. 60.
Bestattung 179 [2]).
Bestimmung des Menschen 176 f.
Beth-Cherem 150.
Bethel 14. 27. 84. 98. 100. 110. 141. 151. 248.
Beth elohim 155.
Bethlehem 267.
Bethschemesch 53. 224.
Bilder der Gottheit (in vormos. Zeit) 28; B. Jahwes 50. 71.
Bilderdienst 220. 233. 275. 300. 309.
Bildersprache des A. T. 354.
Bilderverbot 71. 95. 215.
Bileam 85. 123 ff.
Bittopfer 26. 158.
Blitz und Donner 46; Blitze in Seraphim verkörpert 102.
Blut als Sitz des Lebens 169. 345; Verwendung bei Bundschlüssen 59 [3]) f.; beim Opfer 21 ff. 56. 157. 343 f.; beim Passah 33.
Blutgenuß 21 f. 157. 169. 331.
Blutrache 35 f. 38. 63. 240. 341.
Blutschande 163. 288.
Blutsprengung 343. 346.
Blutsverwandtschaft zwischen Gott und Volk 63 f.
Bocksgestalten 19.
Boscheth (in Eigennamen st. Baal) 18. 109 [1]).
Boten Gottes 88. 310. 357.
Brachliegen des Landes 336 f.
Brandopfer 21. 23. 25 [1]). 30 [1]). 157 f. 236 f. 343 f. 348 ff.
Brandopferaltar 233 [1]). 307. 343.
Brot, heiliges 162. 222 f.; ungesäuertes 33. 159. 337.
Buhlerei 374.
Bund Gottes mit Noah 331; mit Abraham 2. 23. 331; mit Mose und dem Volk 21. 46. 59 ff. 230. 332; „neuer B." (bei Jeremia u. a.) 270 f. 283. 289. 302. 304 f.
Bundesblut 21.
Bundesbuch 119. 158 f. 167. 333. 336.
Bundesgesetz 60.
Bundesgnade 347 [1]).
Bundeslade 51 [1]).
Bundesopfer 60. 67 f.
Bundeszeichen 34 f. 331 f.

Bürgschaften 373.
Buße 202. 237. 245. 286. 319. 345.
Bußpredigt, prophetische 201. 212. 221. 229. 251 f. 260.
Bußpsalmen 353 f.

Chammath 150.
Chaos 185. 329.
Chason (Gesicht) 202.
Chattath 157 [1]). 346.
Cherem (Bann) 23 ff.
Chochmah-Literatur 369 ff.
Choseh (Seher) 124 ff. 192.
Creatio ex nihilo 329.

Dämonen 7. 19 f. 29 ff. 33 f. 36 f. 77 ff. 107 [1]). 123. 344 f. 347.
Dagon 53.
Dan 98. 116.
Daniel 288. 310. 312. 324. 340 [2]). 375.
Dankbarkeit gegen Gott 64. 232 f. 282. 285. 343.
Dankopfer 156 [2]). 157. 237 [1]). 343.
Darlehen 240.
David 117. 120. 151. 162. 164. 230. 245.
Davidische Dynastie 275.
Davidssproß 268 f. 307.
Debora 12. 116. 125. 129.
Deboralied 61. 74. 76 f. 114. 125 f.
Deckel der Bundeslade 335. 343.
Dekalog 66. 69 ff. 95. 158. 215. 217. 245. 351.
Demut 164. 235. 237. 240. 374.
Denkschrift Esras 308.
Deuterojesaja 297 ff. 316 ff.
Deuteronomist 1. 27 f. 70. 188.
Deuteronomium 212. 216 f. 277 f. 280. 332 f. 336. 350; seine Stellung zum Opfer 233 f.; seine Ethik 240 ff.; Liter.: 188 f.
Diaspora 370.
διαθήκη 60 [1]).
Dichotomie 170. 180.
Differenzierung Jahwes an verschiedenen Kultstätten 109 f.
Doeg 117 [1]). 120.
Dominialland des Fürsten bei Hes. 293. 296.
Doppelbewußtsein beim Propheten 196. 206.
Dornbusch 108.
Dothan 139.
Drachen 186.
Drohreden, prophetische 200 f.; gegen fremde Völker 262 [2]).
Dualismus im Gottesbegriff 176. 184. 310. 347. 376.

Ebed Jahweh bei Dtjes 302 ff.; Liter.: 297. 303 [1]).
Ebenbild Gottes 330.
Eden 103. 111. 177.
Edikt des Kyros 307. 312.
Edomiter 35. 165. 200 f. 220. 291. 314.
Eduth (Zeugnis) 51 [1]).
Ehe 38. 184. 240. 374; zwischen Gott und Volk 274. 256. 301; Ehen mit heidnischen Frauen 308.
Ehebruch 71. 160. 241. 311. 374.
Ehescheidung 241.
Ehre Gottes 300.
Ehrfurcht vor Gott 204. 239.
Eidopfer 24 [1]). 59 [3]).
Eifersucht Gottes 232.
Eigenschaften Gottes 221 ff. 358.
Eigentumsvolk 231.
Einweihung eines Hauses 30 [1]).
Einzigkeit Gottes 43. 64. 74 ff. 135. 217 ff. 299 f. 309. 356. 382.
Eiserne Werkzeuge 156.
Eitelkeit aller Dinge 381.
Ekstase 124. 131. 133. 135. 139. 143. 194 ff. 203.
El „Gottheit" 91 [1]).
El schaddaj 332.
Elah, elon (heil. Terebinthe 13 [1]).
Eldad 143. 154.
Eleasar 303 [1]). 340 [2]).
Elegik 353.
Eli 116 f. 120. 122.
Elia 47. 104. 112 f. 134 ff. 139. 154. 192. 310. 313.
Eljakim 199 f.
Elihureden 375. 379.
Elilim 216.
Elim (numina) 13 f. 28. 37. 357.
Elisa 123. 136 ff. 141 ff. 152. 192.
Elkana 119.
Elohim 13. 17. 98 [1]). 382.
Elohist 1. 166.
Eltern (Ehrfurcht vor ihnen) 167.
Endzeit 324 f.
Engel 78 f. 82 ff. 99 ff. 196. 198 [1]). 206. 215. 289. 313 f. 325 f. 330. 357. 375 f.; E. des Angesichts 88; E. des Bundes 87. 313.
Engel Jahwes 50 [2]). 83 ff. 144. 157. 310. 358.
Engelfehden 310.
Engelfürsten 326.
En Mischpat 69.
Enosch 47.
Entblößung (bei Trauer) 10 [1]); (vor dem Altar) 156.
Enthaltungen 30. 77. 144 ff. 162.
Entmannung 34.
Entrücktsein der Propheten 194.
Entsündigung 342. 347; E. des Propheten 204; des Heiligtums 295.
Entwicklungsidee (bez. des Jahwismus) 65.
Ephod 51. 74. 95 ff. 104. 117 f. 155. 161. 216. 238; E. bad 96 [1]).

Ephraim 54. 153 f. 247.
Epikuräismus 380 [1]). 382.
Erbsünde 172. 360.
Erdbeben 314.
Erhabenheit Gottes 111. 213. 216. 224 f. 229. 300. 347 [1]). 357.
Erhaltung der Welt durch Gott 356.
Erkenntnis Gottes 234. 240.
Erlaßjahr 238.
Erlöser (Gott) 231. 309.
Erntefeste 159. 294 f. 338.
Eroberung Jerusalems 314.
Erpressung 348.
Erscheinungen Gottes 46. 83 ff. 110.
Erstattungsopfer 156 [2]).
Erstgeburt 337. 339. 342.
Erstgeburten geopfert 22 f. 32. 235. 289.
Erstgeburtsrecht Israels 230 f.
Erstgeburtssegen 164.
Erstlinge der Feldfrüchte 159. 233. 342; Vieh-E. 159.
Erstlingsbrote 337.
Erstlingsgarbe 337 f.
Erwählung Israels durch Gott 64. 230 ff. 246. 285. 299 f. 304. 309. 332. 360.
Esau 165. 309.
Eschatologie 179 [2]). 292. 314 ff. 312. 322 ff. 359 [1]). 369.
Eschbaal 17.
Esra 308. 328.
Ethik des Deut. 240 f.; der Propheten 250 f. 311; des PC 350 ff.; der Psalmen 364; der Sprüche 373 f.
Eudämonismus 373 f.
Evolutionismus 184.
Ewigkeit Gottes 299. 358.
Exil 190. 205. 211. 238. 253. 255. 257. 259. 289. 314.
Familie als Sakralgemeinde 30. 32.
Familiengötter 98.
Fara-Quelle bei Anathoth 209 [1]).
Fasten 22. 312. 320.
Faulheit 373.
Feiertag 337.
Feindesliebe 167 f. 374.
Feldfrüchte geopfert 233.
Feldgeister 19.
Felsaltar 155.
Fernsehen 139.
Fest der ungesäuerten Brote 159.
Feste, vormosaische 31; kanaanit. Ursprungs 68; in der Beurteilung der Propheten 238; bei Hes. 294; in nachexilischer Zeit 320; im PC 337.
Festzeiten 158 ff.
Fetischismus 5. 99.
Fett (beim Opfer) 21 f. 37. 119. 157. 349.
Feuer, als Erscheinungsform Gottes, 90.
Finsternisse 314.
Fleisch 170 [1]). 173; sündhaft 244.
Fluch 91 [1]). 123. 139. 166.
Forderungen Gottes an das Volk 233 ff.
Fortleben nach dem Tode 246.
Frau (ihre Kultfähigkeit) 147.
Frauen, heidnische 308.
Freiheit, sittliche 164.
Fremde Götter 18 f.
Fremde Völker (in der prophet. Predigt) 200 f. 209. 213. 226. 291. 302 [1]).
Fremdling 165. 167 f. 240. 351.
Frevler (ihr Glück) 364 f. 377 f.
Friede, in der messian. Zeit, 317 ff.
Friedensopfer 156 [2]).
Frömmigkeit zur Zeit Moses 64 f; in Kanaan in vorprophet. Zeit 154. 162 ff.; bei den Schriftpropheten 233 ff.; im PC 352 ff.; in den Psalmen 362 f.; in den Sprüchen 373 f.; im Koheleth 381.
Fruchtbarkeit, messianische 270. 318.
Fruchtopfer 21. 157. 233.
Frühlingsfest 33. 159.
Fürbitte 42. 128 f. 139. 164 f. 260. 305. 376.
Fürsorge Gottes 228.
Fürst (bei Hesek.) 58. 290. 293 ff.
Furcht vor Gott 351. 374.
Furchtbarkeit Gottes 224 f. 229.

Gabriel 325.
Gad 17. 129. 132.
Ganzopfer 21. 23. 25. 157. 348.
Gastfreundschaft 164.
Gastrecht 38.
Gebet 126 ff. 134. 139. 154. 201. 214. 229. 234. 272 [1]). 296. 355. 362 f.
Gebetserhörung 229.
Gebote, kultische und ethische im Dekalog 69 ff.
Gebrechlichkeit, physische und sittliche, 172 f. 360.
Geburtswehen der messianischen Zeit 313.
Gedächtnisblasen 338.
Gedalja 199. 283.
Gedankensünden 71 f.
Gegenwart Gottes 52 ff. 87 f. 92. 155. 215. 318. 320.
Gehasi 138 f.
Geheimsinn heiliger Schriften 325.
Gehorsam gegen Gott 64. 235 ff.
Geist Gottes 94 [1]). 131 f.

151 ff. 192. 195. 197. 205 f. 302. 304. 318.
Geist des Menschen 169 [1]). 170 [1]). 171. 173 f. 381.
Geist der Prophetie 101. 136 f. 140. 142 f. 145 f.
Geister, böse 74. 152. 174.
Geistesausgießung 313. 320.
Geistesverleihung 341.
Geistigkeit Gottes 83 f. 215. 329.
Geländer auf dem Dache 241.
Geldgeschenke an Propheten, Richter und Priester 200.
Gelübde 145. 238.
Gelübdeopfer 237 [1]).
Gemeinde, ihre Beteiligung beim Opfer 349.
Gemeindepsalmen 355 [1]).
Gemeinschaft mit Gott 177. 356. 359. 363.
Genesissagen 1.
Genügsamkeit 374.
Geräte, heilige 77. 152. 187. 342.
Gerechterklärung des Menschen 244. 319.
Gerechtigkeit Gottes 64ff. 185. 201. 226 f. 262 [2]). 359. 365. 378. 380 [1]). 382; G. der Menschen 167. 239. 244 f. 311. 320. 374; G. vor Gott 164. 353. 362.
Gericht Gottes über die Völker 88. 219. 367 f.; über Jerusalem 89. 201; jüngstes G. 326. 381.
Gerichtsandrohung bei den Propheten 201. 211. 251 ff.
Gerichtstag 310. 313.
Gerim 351.
Gerschom 116.
Gesalbte (Jahwes) 117. 151. 322. 367.
Gesang im Tempel 361.
Geschlechtsleben 30. 38.
Geschlechts- (Familien-) opfer 68. 158.
Gesetz in der Beurteilung Jeremias 242; im Deuteron. 241 f.; bei den Psalmisten 361. 366; seine relig. Bedeutung 353.
Gesetzbuch Esras 328.
Gesetzbuch Hilkias 189. 277. 280 f. 311.
Gesetze Moses 39 f. 42. 66 ff.
Gesetzeseifer 325. 353.
Gesetzeserfüllung 353. 362.
Gesetzesreligion 293. 320. 327.
Gesetzestafeln 51. 55.
Gesetzgebung am Sinai 46. 334.
Gesichte 125. 196 f. 202 ff.
Gestirndienst 80. 82. 231. 239.
Gestirne 314. 323. 329.
Gestirngötter 279 [1]). 299.
Gewänder der Priester 29.
Geweihte 114. 143 ff. 160.
Geweihtsein alles Besitzes an Gott 333. 342 ff. 350.
Gewissen 362. 373.
Gewittergott 46. 88 f. 102. 150.
Gewitterwolke 102.
Gewürze 236.
Gibea 25.
Gibeon (Höhe) 157. 198.
Gichon (heil. Quelle) 16.
Gideon 57. 95. 109. 151. 153. 157.
Gilgal (heil. Steinkreis) 14. 35. 141 f. 248.
Gilgamesch 39.
Gillulim 220.
Glaube 163 f. 249.
Gnade Gottes 226 [1]). 230. 244. 300. 302. 319. 345. 348. 359. 362.
Götter 357.
Götterberg 104.
Göttersöhne 357.
Götzenbilder 95. 98. 215 f. 220.
Götzendienst 18. 126. 128. 150. 205. 223. 233. 239. 241. 247 f. 279. 286 f. 300. 309. 325. 356.
Gog 292.
Goldenes Zeitalter 177.
Gomer bath Diblajim 256.
Gomorrha 111.
Goral (Los) 161.
Gott der Väter 49.
Gottesbegriff in vormos. Seit 5 ff.; bei Mose 43 ff.; in Kanaan 74 ff.; bei den vorexil. Schriftpropheten 212 ff.; bei Hesekiel 285; bei Deuterojes. 299 f.; in der nachexil. Prophetie 309 ff.; im Buch Daniel 325 f.; im PC 329 ff.; in den Psalmen 356 ff.; den Sprüchen 373 f.; im Hiob 376; im Koheleth 382.
Gottesbilder 94 ff. 216.
Gotteserkenntnis 235.
Gottesfurcht 164. 174. 374. 377.
Gotteshaus 115. 155.
Gotteskindschaft 230 f.
Gottesname (Verbot des Aussprechens) 43 [1]).
Gottes Persönlichkeit 50. 171. 213.
Gottlose (ihr Glück) 364 f. 377 f.
Gräber 11 f. 179 f.
Griechische Philosophie: in den Sprüchen („Weisheit") 372; im Prediger (Lit.) 380.
Güte Gottes 229 f. 359. 379.
Güte der Schöpfung 329 ff.
Gußbilder 50. 94. 217.

Haar (Behandlung bei Trauer) 5. 9; im Kriege 30; bei den Nasiräern 144 ff.

Haaropfer 148.
Habakuk 197.
Hades 178 [1]) 179 [2]) 182 [1]).
Häuserbau 149.
Hagag 32.
Hagar 166.
Haggai 306 f. 312 f.
Halbgötter 100.
Halljahr 336 f. 339.
Halluzinationen bei den Propheten 195.
Hammurabi 39. 154. 167.
Hananja 198. 200.
Hanna 119.
Handabhacken 241.
Handauflegung 151.
Handaufstemmung 342. 344.
Hand Jahwes 135. 139. 194 f.
Hasael 136. 138.
Haus Davids 322.
Hausgötter 68. 97 f.
Haus Jahwes 277.
Hebe, heilige 333. 335.
Hebel (Name für Götzen) 220 f.
Hebekeule 349.
Hebeopfer 342.
Hebron 110. 332.
Heer des Himmels 74. 78 ff. 248. 279. 314.
Heerscharen 78 ff.
Heiden 313 ff. 351. 357. 359. 364. 368.
Heidengötter 217 [1]).
Heidenvölker 270. 285. 291 f. 302 ff. 309.
Heilige 314. 325 f. 358. 376.
Heilige Dinge 221 f.
Heiliger Raum (bei Hes.) 293 ff.
Heiliges, im Tempel 335. 343.
Heiligkeit Gottes 82. 221 ff. 229. 284 f. 293. 299. 335. 342. 346. 347 [1]).
Heiligkeit der Engel 101; des Kriegslagers 77 f.; des Tempels 58. 321; des Volkes 223 f. 320.
Heiligkeitsgesetz 223. 328. 351.
Heiligtum 334.
Heiligwerden von Personen 222; von Sachen 29.
Heilsdankopfer 349.
Heilsopfer 343 f. 349. 156 [2]). 158.
Heilsplan Gottes 213. 298 ff. 306.
Heilszeit, künftige 89.
Heimkehr des Volks 89. 289. 296. 301. 306 f. 312. 315 f. 322.
Heldengeschichten im Richterbuch 73. 151.
Heman 129 [2]).
Henotheismus 43. 64. 74 ff. 135. 217. 273. 357.
Herbstfest 159.
Herd Gottes 214. 277.
Heroengräber 12.
Heroenkult 16.
Herrlichkeit Gottes 52 f. 88 f. 122. 205. 214. 285. 301. 310. 318. 330. 334 f.
Herrschaft des Menschen über die Erde 330.
Herz 173 f.
Hesekiel 23. 56. 58. 82. 194ff. 204 ff. 208. 210ff. 283. 284 ff. 311. 320. Liter.: 287; sein Zukunftsprogramm 292ff. 328. 333. 352.
Hethiter 287.
Heuschrecken 313.
Hierodulen 160 f.
Hillulim 159.
Himmel als Wohnung Gottes 111. 214.
Himmel, neuer 323.
Himmelfahrt Elias 137. 142.
Himmelsgott 111. 214 f. 217. 218. 356.
Himmelsheer 74. 78 ff. 248. 279. 314.
Himmelskönigin 283.
Himmelsleiter 100. 111.
Himmelsveste 329.
Hingabe an Got 350.
Hinken um den Altar 32.
Hilkia 117 [1]). 277. 280 f. 311.
Hiob 288. 366. 375 ff.
Hiskia 27 f. 51. 132. 201. 258. 275 f. 278.
Hobab 150.
Hochmut als Wurzel der Sünde 177.
Hochzeit 34 f.
Höhendienst 27. 155. 160. 248. 276 f. 286 f.
Höhlengrab 179.
Höhenpriester 118 f. 295.
Höhentempel 155.
Hölle (in Babel) 178 [2]).
Höllenstrafen 292. 323.
Hörner des Altars 26. 343.
Hoffnung, messianische 367.
Hofprediger 132. 200.
Hohepriester 58. 147. 161. 296 f. 322. 335. 340 f. 343. 347. 367 [1]).
Hohepriesterliche Interzession 305.
Hophni 116. 119.
Horeb 47. 51. 61. 108. 136. 216.
Hosea 193. 216. 227. 229. 247. 254 ff.; seine Stellung zum Opfer 234 f.; Liter.: 188.
Hüttenfest 338.
Hulda 281.
Huld Gottes 230. 235.
Humanitäres im Gesetz 107 [1]). 158. 238. 240. 336. 351.
Hydromantie 123.

„Ich" der Psalmen 355.
Iddo 129 [2]).
Immanuel 264 ff.
Inaugurationsopfer 158.
Individualismus 355. 365. 377.
Individualpsalmen 355 [1]).
Inspiration (prophetische) 140. 142. 195 ff. 202 ff.
Intellekt 174.
Ira 117.

Isaak 17. 163 [1]). 165 f.
Ischbaal 109.
Ischbosceth 109 [1]).
Isebel 112 ff. 135. 142.
Ismael 163. 166.
Israel (= Jerubbaal) 109 [1]).
Israel (= Jakob) 163.
Israel (nördl. Reich) 153f. 273. 301.
Ithamar 340 [2]).
Jabesch in Gilead 25.
Jahresfeste, die 3, in vorprophet. Zeit 159 ff.
Jahresopfer 30.
Jahwe 41. 43 ff. 332. 382; J. als Himmelsgott 111; als Kriegsgott 54. 76 ff.; als Stiergott 26; als Volksgott 212 f.
Jahwebilder 28. 50 f. 94 ff. 115. 215 ff. 233. 248. 277.
Jahweheiligtümer 108.
יהוה צבאות 78 ff. 108.
Jahwismus, Ursprung u. Wesen 62 ff.
Jahwist 1.
Jakob 17. 60. 85. 163 ff. 309.
Jedo 129 [2]).
Jeduthun 129 [2]).
Jehoas 121.
Jehova (j'hô, jâhû) 43 [1]).
Jehu 112. 136 ff. 149. 151. 227. (Seher) 129 [2]). 133.
Jenseits 365. 381. 383.
Jephtha 23. 74. 151.
Jeremia 197 ff. 207 ff. 229. 259 ff. 280; seine Stellung zum Opfer 235 f. 280 ff. Liter.: 188. 193 f.
Jericho 54. 76. 141.
Jerobeam I. 6. 19. 119. 133. 153. 208. 216. 275.
Jerubbaal 17. 109.
Jerubbosceth 109 [1]).
Jeruel 163 [2]).
Jerusalem 313 f. 318 ff.; das neue bei Hes. 293 f.
Jerusalemquelle 74.
Jesaja 132. 197. 199. 201 ff. 208. 216. 225. 230. 256 ff. 312; seine Stellung zum Opfer 235. 276. 279; Liter.: 188. 190. 193. 197.
Jesaja-Apokalypse 307. 323.
Jeschua 307.
Jesreel 227.
Jesu Stellung zu Gesetz und Propheten 352.
Jethro 48. 50.
Joab 163.
Joas 123. 137. 273.
Joel 307. 312 f.
Jojachin 198. 282.
Jojada 114. 121. 275.
Jojakim 207. 282.
Jokebed 40.
Jona 202. 306 f. 317 f.
Jonadab 149 f.
Jonathan, Enkel Moses 116. 119.
Jonathan, Sohn Sauls 25. 161.
Jonier 315.
Joram 112. 137. 149.
Josaphat 138. 140. 272 f.; (Tal) 313.
Joscheba 121 [1]).
Joseph 164. 166; sein Grab 12.
Josephiden 54.
Josia 27 f. 160. 189. 275. 277. 281 f.
Josua 35. 67. 151; sein Grab 12; (Hoherpriester 212 [1]). 310.
Jotham 275.
Juda 273 ff. 301.
Jugendsünden 362.

Kabod 88 ff. 205. 285.
Kalb, goldenes 67. 99.
Kalil (Ganzopfer) 21. 348.
Kanaan 331 f. 334.
Kanaaniter 66. 105.
Kaphthor 220.
Kapparah 347 [1]).
Kapporeth 56.
Karmel 135. 155.
Kasuistik 353.
Katalepsie der Propheten 195 f. 198 [1]). 206. 210.
Kemosch 23. 25 [1]). 63. 74 ff. 110. 112. 154.
Keniter 47 ff. 150.
Kerubim 55 f. 89. 102 ff. 204 f. 357.
Kesselwagen im salom. Tempel 155.
Keule vom Mahlopfer 335.
Kinderopfer 19. 22 f. 34. 163 [3]). 209. 235. 248. 278. 282.
Kindschaft Israels 230 f.
כפר 350 [1]).
Klagelieder 354 [1]).
Klageliedvers 208 [1]).
Kleiderwechseln (vor der Gottheit) 29.
Kleidung des Hohenpriesters 341.
Knecht Gottes 200. 230. bei Deuterojesaja 302 f. Liter.: 297. 303 [1]).
König, theokratischer 230. 366 ff.
Königliche Würde des Hohenpriesters 341.
Königsbücher 188.
Königsgesetz 244.
Königsgräber 293.
Königsherrschaft Gottes 318. 368.
Königtum 119 f. 126. 151. 153 [1]). 238. 374; in der Beurteilung der Propheten 243 f. 250.
Kopher 339.
Kosmogonie 183 ff.
Kosmopolitismus 370.
Kreatianismus 172.
Krieg als Kultushandlung 30. 77.
Kriege Jahwes 62. 76 f.
Kriegsdämonen 78 [3]).
Kriegsgefangene, weibliche 240. 295.
Kriegsgott 54 f. 76 ff. 131.
Kriegsweihe 146.
Kriminalrecht 333.
Kuchen beim Opfer 157.
Küssen der Bilder 216 [1]).

Kultfähigkeit 223.
Kultische Handlungen 333 f.
Kultur (ihre rel. Würdigung) 146. 149 f.
Kultus in der Zeit vor den Schriftpropheten 154 ff.; nach dem Exil 311 f. 320. 325. 333. 349; in den Psalmen 354. 361.
Kultuseinheit 334.
Kultusreform Josias 281 f. 287.
Kultusstätten 155. 334.
Kunst im Kultus 156. 187. 217.
κύριος als Gottesname 43 [1]).
Kyros 298. 301. 305. 307. 312.

Laban 18. 61. 165 f.
Lachaj roi (heil. Quelle) 16.
Lade, heilige 14 f. 41. 51 ff. 76. 81. 87 f. 102 [2]). 115. 117 f. 120. 122. 224. 275. 320. 343. 347. Liter.: 43.
Läuterungsgericht 254. 257. 368.
Läuterungsleiden 379.
Laien 349.
Laienpriestertum 147. 342.
Lammesopfer 32 [1]).
Land, heiliges 293 f. 320.
Langmut Gottes 221. 226 [1]). 230. 359.
Laubhüttenfest 321. 338.
Lea 6.
Leb („Gesinnung" etc.) 173 f.
Leben, sein Sitz 169. 345; nach dem Tode (in Babel 178 [2]). Liter.: 179 [2]).
Lebensgeist 381; —genuß 382; —odem 169 [1]) 170 f. 173. 180 f.; —wasser 168.
Lebewesen 181.
Leib 170. 173.
Leiblichkeit Gottes 50. 82 ff. 90. 213. 330.
Leiche 181; ihre Berührung verboten 9 f. 144. 147. 223. 340 f.
Leichenmahle 10 f.
Leiden Christi 305; L. des Frommen 365. 377 ff.
Lemech 17.
Lendentuch 96.
Levi, Leviten 6. 40. 49. 67. 115 ff. 240. 295. 320. 335 f. 341 ff.
Leviratsehe 12.
Levitenstädte 335 f.
—weihe 344.
Levitismus 293.
Libanon 319.
Licht (Erschaffung) 329.
Liebe Gottes 229 ff. 300. 359. 377. 379; L. zum Fremden 64. 234. 239. 282; zu Gott 64. 234. 239. 282; zum Nächsten 235. 240. 351. 374.
Lied Moses 233.
Lilith 19.
Lischkah 155.
Literarisches Eigentum 42. 189 f.
Liwjathan 186. 357. 376.
Lobpreis Gottes 237.
Logos 372.
Lohnbegriff 246. 375.
Lokalisierung Gottes im Tempel 213 f.; im Himmel 214; in Kanaan 108 ff.
Lose, heilige 95 ff. 115. 122. 154. 161.
Lot 164.
Lüge 165.
Lügengeist in Propheten 140. 142;
—propheten 192. 197 ff. 200. 249 f. 280. 283.
Lustdirne 248;
—knaben 249.
Lyrik 353 ff.

Machanajim 100.
Macht Gottes 65.
Märtyrer 279.
Magie 20 [1]). 123 ff. 127 ff. 135. 139.
Magog 292.
Mahlopfer 335. 348 f.
Makkabäer 366 f.;
—kriege 309. 336.
Malach elohim 83 [2]).
Malach jahweh 83 ff. 100.
Maleachi 307 f. 313.
Malkisedek 367.
Malkija 150.
Malsteine, s. Masseben.
Manasse 22. 27 f. 245. 250. 276. 279.
Manenglaube 181 f.
Mann Gottes 129. 134. 138. 142. 154. 192.
Manoach 157.
Mantel des Propheten 136 f.
Mantik 123 ff. 127 ff. 136. 196.
Manumissio 344.
Marduk 185 ff.
Maße u. Gewichte 294.
Masseben 2. 12. 27. 155. 217. 238. 276 f.; M. Absaloms 13; Jakobs 14.
Massekhah 94.
Matthan 114.
Mauern Jerusalems 237. 308. 313. 318.
Mazzothfest 31 ff. 154. 159. 338.
Medad 143.
Meer der Urzeit 187; ehernes M. 187.
Mehlopfer 343.
Meineid 311. 348.
Melekh (Moloch) 17 f. 23. 248.
Melkart 110.
Mensch als Krone der Schöpfung 329; als Ebenbild Gottes 330; seine Herrschaft über die Erde 330; seine Hinfälligkeit 359; seine Sündhaftigkeit 360.
Menschenopfer 22 f. 75. 235. Liter.: 154 f.
Menschensohn 326. Liter.: 312.

Meonenim 124.
Mephiboscheth 109 [1])
Meribaal 17. 109. 109 [1]).
Mesa 23. 25 [1]). 63. 75.
Messias 242 [1]). 262 [1]). 263 ff. 284. 290 f. 296. 301. 321. 326. 366 ff. —hoffnung (in den Psalmen) 366 f.; im Koheleth 383.
Messianische Weissagungen 190. 261 ff. Liter.: 263 [1]).
Messianischer Krieg 312.
Messian. Zeit 262. 307. 310. 313 ff. 318 ff. 366 ff. 392.
Meteorsteine 14 f. 46. 53.
Micha 259; seine Stellung zum Opfer 235.
Micha ben Jimla 112. 140. 142. 192 [1]). 204.
Micha (Ephraimit) 113 f.
Michael 362.
Midjaniter 40. 47. 166.
Midrasch 334.
Milkom 74. 110. 154.
Minchah 157 f.
Mirjam 12. 40. 42.
Mischehen 308.
Missionsberuf Israels 302 ff. 351. 360.
Mittelwesen zwischen Gott und Menschen 215. 325 f. 330. 372.
Mizpa 126. 199. 283.
Moab, Moabiter 25 [1]). 35. 63. 74 f. 201. 220. 226. 291. 314.
Mondfinsternis 314.
Mondreligion, arabische 39.
Monogamie 184.
Monojahwismus 212.
Monolatrie 43.
Monotheismus 5. 43. 74. 104. 183 [1]). 299; zur Zeit Moses 43; in vorexilischer Zeit 74 ff.; ethischer M. der Propheten 64; bei den Schriftpropheten 217 ff. 226. 273.
Mord 36. 330 f. 351.
Morgenbrandopfer 296. 325. 349.
Morgensterne 376.
Moria 155.
Mose 1. 34 f. 38 ff. 67. 123. 125. 129 f. 143. 151. 218. 230. 260. 332.
Musik 130. 160. 353.
Mythen im alten Israel 175.
Mythologisches in der Schöpfungsgeschichte 329; im Hiob 376.

Naamann 73.
Nabi, nebiim 129 ff. 138. 191 ff.
Naboth 112. 136.
Nachtgesichte Sacharjas 196 f. 206.
Nächstenliebe 235. 240. 351.
Naeman 139.
Name Gottes 74. 86. 90 ff. 214. 224. 332.
Namentabus 91 [1]).
Nasiräer 30 [1]). 143 ff. 243. 342.
Nathan 132. 154. 162.
Naturerscheinungen 262. 314. 323. 356.
Naturgesetze 228. 356. 373.
Naturreligion 273.
Naturvergötterung 37.
Nebukadrezar 198. 240. 325.
Nechuschthan 51.
Nehemia 308.
Nekromantie 248.
Nephesch 168. 169 [1]). 173 f. 180 f. 169 [1]). 181; n. meth 169 [1]). 181.
Nethinim (Geschenkte) 25.
Neuer Bund 270 ff. 283. 302.
Neumond 30 f. 154. 158. 162. 238. 296. 320. 338. 349.
Neuschaffung der Welt 323.
Neuvermählte, vom Kriege befreit 30 [1]).
Ninive 318.
Niphlaoth („Wunder") 228.
Noah 288. 331.
Nob 117 f. 120.
Nomadentum 149 f.
Nordreich 315.
Notzucht 163.
Numina loci 13 ff. 27. 37. 110.

Obadja 135. 142. 307. 314.
Obere des Volks 250. 288.
Oberpriester 117 [1]). 121. 296.
Obstlese 338.
Oel beim Opfer 343.
Oelberg 89. 155. 314.
Offenbarung Gottes an die Patriarchen und Mose 332; an Mose 41; an Josua 76; an Samuel 52. 126; an Bileam 125; an die Propheten 195. 197. 202 ff. 212; in verschiedenen Erscheinungsformen 83 ff. 330.
Offenbarungsbegriff des A. T. 191 [1]). 382.
Offenbarungsgegenwart Gottes 335. 347.
Offenbarungsstätte 56.
Offenbarungszelt 52. 67. 328. 334. 352.
Ohola 288.
Oholiba 288.
Olah 348.
Oellibation 14. 151 f.
Opfer 23. 30. 115. 118 f. 148. 156 ff. 173. 234. 257. 300. 311. 334; O. in der Patriarchenzeit 1. 20 ff. 24. 37; im Deuteron. 233 f.; in der Beurteilung der der Propheten 234 ff.; bei Hesek. 294 f.; im PC 343 ff.; in den Psalmen 354. 361; in den Sprüchen 382; O. auf heimischer Erde

75; O. der Erstgeburt 235.
Opferblut 154.
Opfergerste 154.
Opfergesetze 236.
Opferherd 214.
Opfermahl 22. 30. 37. 155 f. 158. 160. 233. 240. 248. 317. 349.
Opferpraxis 26. 29. 68.
Opferthora 329.
Opfertiere 24. 344.
Opfertische 294.
Opfertod Jesu 345.
Ophra 95. 108. 110.
Orakel 2. 30. 67 f. 77. 95 f. 116. 129. 155. 161. O.priester 30. 116; O.-stätte 334; O.therebinthe 30.
Osarsiph 41 [1]).
Osttor Jerusalems 89; O. am Tempel 293. 296.

Pädagogie, göttliche 176. 353.
Pantheismus 171. 214. 228. 329. 356. 358.
Parabeln 207. 211 [1]).
Paradies 168. 176 f. (in Babel) 178 [2]).
Partikularismus 316 f. 332. 368; im Gottesbegriff 213.
Pashur 200.
Passah 30 ff. 68. 159. 295. 337.
Pathologisches bei den Propheten 195 f. 202.
Patriarchengeschichten 1. 6. 17. 105. 110. 129 [3]). 163 ff. 331 f. 334. 367.
Patriotismus 128.
Pentateuchquellen 1. 280.
Persisches im Auferstehungsglauben 312. 369 [1]); im Mythos vom Sündenfall 176.
Persönlichkeit Gottes 50. 171. 213. 228. 326. 329. 382; des Menschen 168 ff. 174 f.
Personen, heilige 339.
Pesel 94 f.
Pessimismus (Koheleth) 380 ff.
Pest 33. 53. 101. 278.
Pfähle, heilige 27 f. 155.
Pfand 240.
Pfeilzauber 123.
Pfingstfest 154 f.
Pharao 165. Ph. Hophra 261.
Pharisäer 353.
Philister 35. 131. 220. 291. 314.
Phönix 376.
Phönizier 35.
Phönizische Künstler beim Tempelbau 187.
Phönizisches in der Schöpfungsgeschichte 329.
Pinchas 116. 118. 122.
Platonische Ideen in den Sprüchen 372.
Plejadenkult 155.
Poesie des A. T. (Lit.) 353 f.
Poetische Formen der prophet. Rede 207 f.
Politik der Propheten 140. 209. 239. 273. Liter.: 251.
Pollution 223.
Polydämonismus 16. 27. 37. 65. 77.
Polytheismus 16 ff. 357.
Pompejus 350.
Prädestination 358.
Präexistenz des Messias 267 [1]).
Prediger, der 380 ff.
Priester 115 ff. 144. 147. 154. 205. 224. 272. 275. 288. 295. 308. 312. 316. 320. 333. 335. 340 ff. 350; in vorjahwistischer Zeit 29; im Deuteron. 241; in der Beurteilung der Propheten 243. 250.
Priestergesetz (P) 1. 58. 222. 234. 297. 308. 311. 327 ff. 332 f.; Liter.: 327 f.
Priesterkodex, s. Priestergesetz.
Priesterkönig 367.
Priesterin 126.
Priesterstaat 58.
Priesterstädte 335.
Priesterstamm 341.
Priesterstand (zur Zeit Moses) 67 f.
Priestertum, jüdisches u. katholisches 340 [1]).
Priesterverbände 119.
Priesterzellen 294.
Propheten 67. 122 ff. 146. 154. 188 ff. 272. 288; im Deuteron. 241 f.
Prophetengenossenschaften 140 ff. 193.
Prophetenjünger 256. 276 f.
Prophetenschriften 189ff. 207.
Prophetensöhne 256.
Prophetenspiegel 133. 134 [1]).
Prophetisches Amt Christi 242 [1]).
Prophetische Predigt: ihr Inhalt 199 ff. 212 ff.; ihre Formen 206 ff.
Prophetie (Lit. zur älteren) 114.
Prophetin 125. 129 [3]). 130. 288.
Prophetismus (Lit.:) 191 nebst Anm. 1.
Prostitution 160. 223 [1]).
Prozessionen 361.
Psalmen 237. 353 ff.
Psychologie, biblische (Lit.) 170 [1]).
Psychologische Anschauungen im vorprophetischen Israel 168 ff.
Ptolemäer 324. 367.

קדש (Etymol.) 221 [2]).
Qadesch (En Mischpat) 16. 40. 69.
Qedeschim, qedeschoth 160. 223 [1]).
Qinah-Vers 208 [1]).
Qir 220.
Qorban 350 [1]).

Quellen, heilige 13. 15 f. 21. 37.

Rabbath Amon 54.
Rachepsalmen 364.
Rahab 186. 357. 376.
Rahel 6. 12. 18; R.-stämme 49. 53 [2]).
Rama 129 [1]).
Ramoth 140.
Raserei, heilige 130 f. 194.
Rauchopferaltar 56 [1]). 343.
Raum, heiliger 334 ff.
Rechabiten 146. 149 f.
Redlichkeit 351. 364. 374.
Rechtsbeugung 288.
Rechtshändel 167. 241. 364.
Rechtsprechen 200. 351; durch Mose 69.
Rechttun 235. 239 f.
Recht und Gerechtigkeit 311.
Regenbogen 331.
Regenzauber 124 [1]). 135.
Regierung der Welt durch Gott 356. 376. 380 [1]).
Reich Gottes 304.
Reichsspaltung 153 f.
Reigentänze 160.
Rein und Unrein 223. 295. 332. 339.
Reinheit des Volkes 339 f. 352; sittliche und physische im PC 360.
Reinigkeitsgesetze 161 f. 339.
Reinigung 29. 223. 342; der Herzen 239; symbolische R. des Landes von Sünde 347.
Reinigungsakte 331. 339. 352.
Reinigungsopfer 32 [2]).
Rephaim 182.
Rest des Volkes gerettet 201. 254. 256. 269.
Rhabdomantie 123. 247 f.
Richter 126. 150 f.; die 6 großen 73.
Richteramt Gottes 318.
Richterzeit 58. 73. 107.
Rinder, 12, am „ehernen Meer" 187.
Roeh (Seher) 124 ff. 192.
Ruach 169 [1]). 173 f.
Ruben 166.
Ruhegebot 158.
Rhythmische Form der prophet. Rede 207 f.

Saba 235.
Sabbath 31. 70. 158. 167. 238. 286. 296. 312. 317. 320. 331. 336 f. 349. Liter.: 154 f.
Sabbathjahr 158. 336 ff.
Sabbathjahrwochen 336 ff.
Sacharja 196 f. 212. 306 f. 310. 312 ff. 319.
Sack als Trauerkleid 9 f.
Sadduzäer 380 [1]).
Säulen, am salomonischen Tempel 27.
Sakralgemeinschaft 30.
Sakrament 332.
Sakramentale Kommunion 21 ff. 37. 60. 152. 156. 169. 343.
Salböl 341.
Salbung des Hohenpriesters 341; des Königs 128. 151 ff.; des Propheten 138 [1]); des Schilds 30.
Salomo 75. 120. 132. 151. 185. 214. 218.
Salz beim Opfer 343.
Samaria 28. 112. 216. 273 f.
Samaritaner 43 [1]). 308.
Samgar 17.
Samuel 57. 78. 116. 126 ff. 130 f. 133. 144. 151 ff. 157. 180. 260.
Sanherib 258 f. 278.
Sara 17. 163. 166.
Sarepta 134.
Sargon 274. 278.
Sarim 357.
Satan 310. 319. 376 f.
Satisfactio vicaria 345 f.
Sauerteig 294. 338.
Saul 117. 120. 126 f. 131. 151 ff. 161. 174.
Schafschur (Fest) 33.
Schaphan 281 [1]).
Schaubrote 21. 77. 157.
„Schauen" des Gotteswortes 202.
Schaw (Name für Götzen) 221.
Schear jaschub 256. 269.
Schedim 19.
Scheidebrief 241.
Scheidung der Guten und Bösen nach dem Tode 323.
Scheintod 196.
Schelamim 156 [2]). 349.
Scheol 368. 376. 381.
Schikkuz 220.
Schlachtopfer 156. 158. 236 f. 374.
Schlaf (bei den Propheten) 196.
Schlange, eherne 51. 272. 277; im Paradies 176; im Meer 186.
Schlangenstein bei Jerusalem 14. 16. 155.
Schnitzbilder 50. 94 f. 217.
Schönheit der Bibel 354.
Schöpfermacht Gottes 218. 299.
Schöpfung der Welt durch Gott 45. 183 ff. 218. 309. 329. 356. 358. 372. 376. 379; Liter.: 168.
Schöpfung des Menschen 170. 183 [1]).
Schöpfungsberichte 185 f. 329.
Schöpfungssegen 330.
Schriftgelehrte 370.
Schriftpropheten 188 ff. 192 [1]).
Schriftstellerei der Propheten 203 ff. 310.
Schuld (des Volkes) 362. 373. 378.
Schuldenerlaß im 7. Jahr 336.
Schuldopfer 157 [1]). 305. 346. 348.

Schuldübertragung 344.
Schulterkleid des Priesters 95.
Schutzbedeckung des Menschen vor Gott 347 [1]).
Schutzengel 87. 325 f.
Schwangerschaft 144.
Schwur 134.
Sebachim 156 [2]).
Sebna 199 f.
Seele 169 [1]). 173.
Seelenlehre, biblische (Lit.) 170 [1]).
Seelenkult 5. 8 [1]).
Seelsorge 119.
Segen Gottes 374. 377.
Segen Moses 119. 121. 154.
Segnen 119. 123. 157. 330. 340 [1]). 344 [1]).
Seher 124 ff. 154. 192. 200.
Seirim 19.
Selbstgerechtigkeit 362.
Selbstverleugnung 167.
Selbstverwünschung (beim Opfer) 24.
Seleukiden 324.
Semaja 200.
Semikhah 344 f.
Seraphim 101 f. 215. 225.
Serubbabel 303 [1]). 307. 312. 321.
Seth 330.
Sichem 110. 159. 174.
Siebenzahl 155.
Silo 52. 54. 80. 108. 116 ff. 120. 126. 159.
Simeon 6.
Simon Maccabaeus 367 [1]).
Simson 17. 131. 144 ff. Liter.: 114.
Sinai 40. 46 ff. 53 [2]). 76. 90. 99. 108. 111. 214. 230. 309. 334. 353. 357.
Sinaibund 332.
Sintflut 185. 330 ff.
Sittliche Forderungen des Deut. 240 f.; der Propheten 250 f.; des PC 350 ff.; im Heiligkeitsgesetz 351; in den Psalmen 361 f. 364; in den Sprüchen 373 f.; im Hiob 376.
Sittlichkeit in vormos. Zeit 38; zur Zeit Moses 68 f.; im vorprophet. Israel 162; bei den Propheten 240. 250 f.; in nachexil. Zeit 311; in den Psalmen 361 f. 364. Vgl. auch „Sittliche Forderungen".
Sklaven 30. 98. 167 f. 238. 240. 295. 320. 332. 339. 351.
Sodom 111. 165. 226. 251.
Sohnesrechte Israels 230.
Sonnendienst 286.
Sonnenfinsternis 314.
Soziale Zustände zur Zeit Moses 68 f.; im vorprophet. Israel 167; bei den Propheten (Liter.) 251; im PC (Liter.) 333 [1]).
Speise, unreine 223. 238.
Speisedarbietung an die Gottheit 21. 157. 343.
Speiseverbote 6 f.
Speisopfer 237. 296. 312. 343. 349.
Sphinxe 104 [1]).
Sproß Davids 268 f. 307. 321.
„Spruch Jahwes" 197. 310.
Sprüche 371 ff.
Staatsschreiber 121.
Staatsverfassung der Juden 333 [1]).
Stämme, die 12: 27. 335. 341.
Stammesgötter 68. 98.
Steine, heilige 13 f. 27. 37. 53 [2]).
Steinigung 25. 241.
Steinmesser 35.
Stellvertretendes Leiden 304 f.
Sterne 76. 82. 231. 239. 357.
Stierbilder 6. 26. 94 f. 98. 215 f.
Stierdienst 272.
Stiftshütte 334.
Strafandrohungen der Propheten 190.
Strafe für Sünde 311.
Strafgerechtigkeit Gottes 225.
Strafleiden 302. 305. 378.
Strafrecht, mosaisches 333 [1]).
Strafvollzug am Opfer 345.
Strafwein 248.
Streicheln der Gottesbilder 94. 216 [1]).
Sühne 244. 319. 339. 344 ff. 347 [1]). 352.
Sühnemittel 347. 353.
Sühnetage 295.
Sühnopfer 30. 32. 56. 158. 224. 235. 343. 346 ff.
Sünde 38. 155. 162. 164. 172 f. 176 f. 244 f. 251. 286. 300. 373. 377 f. S. wider den heiligen Geist 249 f.
Sündenbekenntnis 325. 262. 374.
Sündenbock 344. 347. 352.
Sündenfall, erster 168. 176 f. 330.
Sündenvergebung 57. 132. 162. 172. 244 f. 257. 319. 345. 347 [1]). 353. 362.
Sündhaftigkeit des Menschen 172. 244. 378.
Sündopfer 148. 157 [1]). 158. 237. 294. 343 f. 346 f.
Sündopferfleisch 344 [1]).
Sunamitin 139.
Symbole 239. 331. 333 f. 341. 346 f. 361.
Symbolische Handlungen bei den Propheten 208 ff. 212. 319.
Synkretismus zwischen Jahwe und Baal in Kanaan 107 ff. 128. 135. 247 f. 273.
συνθήκη 60 [1]).
Syrien 317.

Tabu 25. 91 [1]).
Tal Josaphat 313.
Tätowierung 141.
Tag Jahwes 219. 253 f. 313 f.
Tamariske bei Bethel 110.
Tanit (karth. Göttin) 87 [1]).
Tanz, kultischer 160.
Tartarus innerhalb der Unterwelt 179.
Tasche des Priesters mit den heil. Losen 95 ff.
Tatsünden 71 f.
Taufe, verglichen mit der Beschneidung 332.
Taumelbecher Jeremias 220.
Tell-el-Amarna-Briefe 28. 152. 185.
Tempel 214. 293. 320. 334. 361; T. Salomos 27. 108 f. 233 [1]); 274 f.; T. als Wohnung Gottes 93.
Tempelbau 307. 311 f. 321.
Tempelberg 293. 296. 320.
Tempelgaben 121.
Tempelgefäße 198.
Tempelmusik 361.
Tempelquelle 294. 296. 320.
Tempelweihe 157. 233 [1]). 244.
Tempelweihrede Salomos 214.
Terebinthen als heil. Bäume 13 ff.
Thabor 165.
Thachpanches 209.
Thamar 163.
Thamid 349.
Thammus 286.
Thehom 186.
Theodicee 365.
Theokratie 57 f. 182. 199 ff. 214. 329. 331. 360 ff.
Theophanieen 204 f. 330. 356.
Theraphim 18. 28. 97 f. 155. 161. 216. 235. 238.
Therumah 3336.
Thoeboth 220.
Thopheth 209.
Thorah 242 f. 350 [1]); Th.-Erteilen der Priester 119. 122. 200. 202.
Thron Jahwes 53 [2]). 102 [2]). 104. 204. 213 ff. 320.
Tiamat 185 ff.
Tiere 330. 379. 381; Erschaffung 183 f.; barmherzig zu behandeln 240. 374; Unterschied vom Menschen 171.
Tierkreisbilder 187 [1]).
Tischgebet 157.
Titus 350.
Tod 177. 312. 323. 369.
Todesengel 376.
Todesstrafe 241. 311. 342.
Tore des Tempels 55.
Totemismus 5 ff. 37.
Totenbeschwörung 4. 124. 178. 179 [1]). 180. 182. 279.
Totenerweckung 134. 139.
Totengebeine Hesekiels 205.
Totengeister 7 f. 13. 37. 178. 179 [1]) u. [2]).
Totenklage 201.
Totenkult 5.
Totenreich 323.
„Totenseele" 181.
Totschlag 36. 240. 341.
Tradition, mündliche 353.
Traduzianismus 172.
Trankopfer 26. 312. 343. 349.
Transzendenz Gottes 329.
Träume 7. 84. 100 f. 125. 178. 180.
Trauerbrot 10.
Trauergebräuche 4 f. 8 ff. 22. 211.
Treue Gottes 226. 230. 359.
Trichotomie 170. 173. 174 [1]).
Tritojesaja 298 [1]). 307 f. 313.
Trostsprüche der Propheten 190. 211.
Typisch messianische Psalmen 366.
Tyrus 113. 291.

Uebel (sein Ursprung) 177.
Uebereilungssünden 348.
Ueberweltlichkeit Gottes 82. 218. 309 f.
Umdeutung alter Bräuche 3.
Unbeschnittene 295. 331.
Ungehorsam gegen Gott 177. 235.
Ungerechtigkeit in der Welt 382.
Unglücksengel 358.
Unheilsweissagungen der Propheten 190. 198.
Universalismus des Gottesbegriffs bei den Propheten 201.
Unnahbarkeit Gottes 224. 229.
Unreiner Geist 310. 347.
Unreine Speise 144. 146. 210. 223. 238.
Unreine Tiere 6 f.
Unreinheit 38. 161 f. 173. 223 f. 331. 335. 347. 351. 353.
Unsittlichkeit 71. 160.
Unsterblichkeit 171. 177. 183. 246. 359 [1]). 360. 368 f. 376. 381.
Untergötter 299. 357.
Unterwelt 178 ff. 292.
Unveränderlichkeit Gottes 299.
Unvorsätzliche Vergehen 346 f. 352.
Unwissentliche Sünden 346. 348. 352.
Unwandelbarkeit Gottes 358.
Unzucht 160. 224. 248. 250. 287.
Urdeuteronomium 189.
Urgeschichte, biblische 1. 168.
Uria (Prophet) 192 [1]). 243.
Urim und Thummim 95. 112. 155. 161.

Urmeer (myth.) 187. 329.
Urstand des Menschen 330 f. Urzeit 177.
Ussa 53.
Ussia 275.
Utilitarismus 373 f.

Vaterschaft Gottes 230 [1]). 231. 309. 359.
Vegetabilische Nahrung 331.
Verantwortlichkeit des Menschen 164.
Verbrüderungen 169.
Verdienst (der Werke) vor Gott 362.
Verfassungsentwurf Hesekiels 292 ff. 328. 333. 352.
Verfluchung 123.
Verführung einer Verlobten 241.
Vergänglichkeit 173.
Vergeltungslehre bei den Propheten 245 f. 286. 311; in den Psalmen 362. 364 ff.; in den Sprüchen 375; im Hiob 377 ff.
Volksbuch von Hiob 375.
Vergebung der Sünden 132. 162. 172. 345. 353.
Verheißungen (bei den Propheten) 190. 211. 232.
Verhüllen des Hauptes vor Gott 29.
Verleiblichung Gottes 82 ff.
Vernunft 195 [1]).
Versammlung, heilige 338.
Verpflichtung auf das Gesetz 332.
Verschnittene 317.
Versöhnungstag, großer 20. 335. 337 f. 343. 346 f. 352.
Verstockung des Volks 193. 201. 256.
Vertrauen zu Gott 239 f. 249. 363.
Verunreinigung, levitische 223. 339 f.; durch Leichen 144. 147 f.
Verzückung 143. 194.
Vieherstlinge 159.
Visionen 46. 101. 139 f. 193 ff. 202 ff. 310.
Völkerfriede 317.
Völlerei 248. 287.
Volk Gottes 332.
Volksfremde 165. 332.
Volksgenossen 165. 351.
Volksgötter 110. 183 [1]). 201. 213. 357.
Volksgott (Jahwe) 249. 309.
Volksreligion 229. 298.
Volkszählung 339.
Vollkommenheit Gottes 224. 226. 358; V. der Schöpfung 330 ff.
Vorhang im Tempel 343.
Vorhaut 35; des Herzens 239.
Vorhersehen der Zukunft 124. 242. 300.
Vorhof im Tempel 157. 335.
Vormosaische Religion Israels 1 ff.
Vorsätzliche Sünden 347 f.

Wächter, himmlische 313. 325.
Waffenweihe 30.
Wahnsinn 174.
Wahrhaftigkeit 364; W. Gottes 226.
Wahrsagerei 20 [1]). 123 f. 192. 242. 247 f. 279.
Wahrzeichen 125.
Waisen 235. 240. 250. 257. 311. 359.
Walfischmythen 306.
Walkerquelle 16.
Waschungen 29. 223.
Wasserlibationen 26.
Wassertiere 186.
Webebrust 349.
Webeopfer 342. 349 [1]).
Wehen der Endzeit 313.
Weib 173. 184. 241. 374.
Weihen 77. 223. 331. 335 f. 341 f.
Weihrauch 235. 343.
Weihung (der Feinde an die Gottheit) 24. 78.
Wein (beim Opfer) 26. 343.
Weinbau 26.
Weinlese 159. 338.
Weinverbot 144 ff.
Weisheit 369 ff. 380 [1]); W. Gottes 201. 239. 258. 329. 358. 363. 378 f. 382.
Weissagung, messianische 190.
Weltanschauung 183 ff.
Weltbild, antikes 168. 183 ff.
Weltlauf, sein Widersinn (im Koh.) 382.
Weltherrschaft Israels 268. 290. 326; W. des Messias 322. 366.
Weltordnung 372.
Weltregierung, göttliche 380 [1]).
Weltreiche, vier 324.
Weltreligion 298 f.
Weltschöpfung 183 ff. 372. 376; Liter.: 168.
Werkdienst 248.
Wettermacher 124 [1]).
Widderopfer 163 [2]).
Wiederheirat einer Geschiedenen 241.
Witwen 235. 240. 250. 257. 311. 359.
Wochenfest 159. 295. 297. 337 f.
Wohnung Gottes 75. 105. 177. 277. 301. 356.
Wolke (in Verbindung mit der Erscheinung Gottes) 88 ff. 102. 204. 318. 330.
Wolkenbeschauer 124 [1]).
Wortsünden 71.
Wort Gottes 134. 138 f. 142. 197. 202. 207. 329 f. 356.
Wortspiele bei den Propheten 207. 216.
Würgengel 101.
Wüste (als Wohnung einer Gottheit) 46. 150. 347.

Wüstendämon 347.
Wüstenzug des Volkes 232. 234.
Wunder 134 f. 139. 224. 228; W. der Schöpfung 379.
Wurzelsproß Isais 322.

Zadok, Zadokiten 117 f. 132 [1]). 151. 295. 340.
Zauberei 123 ff. 131. 137. 248. 279. 311.
Zebaoth 54 f. 78 ff.
צדק und Derivate 226 [1]).
צדקה 297.
Zedekia (König) 240. 288.
Zedekia ben Kenaana 142.
Zehnstämmereich 153 f.
Zehnte 234. 238. 240. 343.
Zeichen des Bundes 331 f.
Zeichen (Wunder) 228.
Zeichendeuterei 242.
Zeiten, heilige 337 ff.
Zelt, heiliges 52. 54. 56 [1]). 87. 108. 334.
Zentralheiligtum 156.
Zephanja 280.
Zeremonialgesetz 333 [1]). 361.
Zerreißen der Kleider 49.
Zerstörung Jerusalems 202. 205. 283. 289.
Zeugnisleiden 377.
Zeugung 172.
Ziel der Menschheit 175.
Zinsnehmen 240.
Zion 214. 237. 277. 301. 310. 317 ff. 356. 368.
Zippora 34 f. 40.
Zivilrecht 333.
Zorn Gottes 25. 75 f. 88. 93 [1]). 107. 230. 237. 300. 302. 325. 346. 347 [1]). 353. 361. 377.
Zukost beim Opfer 343.
Zukunftshoffnungen 309. 312 ff. 380 f.
צור (Fels) als Gottesname 227 [1]).

Stellenregister.

Genesis 1 2 169[1]). 186. 329. 20 ff. 171. 186. 27 ff. 329 ff. 356. **2** f. 176 f. 3 31. 331. 4 ff. 47. 183 ff. 7 170 f. 173. 181. 10–14 176[1]). 19 f. 171 f. **3** 1 ff. 176 f. 8 ff. 50. 83. 111. 19 170. 24 103 f. **4** 3 ff. 2. 157. 14 23 ff. 33. 35. 19 ff. 17. **5** 3 330. **6** 1–4 100. 173. 11 ff. 331. **8** 1 169[1]). 20 2. 157. 21 172. **9** 3 ff. 331. 351. 6 36. 330. 12 ff. 331. **11** 5. 7 111. **12** 6 ff. 2. 14. 110. 13 165. 17 165. **13** 7 ff. 164. 18 2. 15. 110. **14** 7 16. 13 15. 18 ff. 367. **15** 6 164. 9 ff. 23. 59. 17 59. **16** 6 166. 7 ff. 84. 13 29. 14 16. **17** 1 ff. 23. 331. 10 ff. 35. 332. 22 330. **18** 1 ff. 15. 50. 83. 100. 164. 10–15 100[1]). 227. **19** 1 ff. 100. 164. 15 100. 24 83. 111. **20** 2 165. 7 129[2]). 9 f. 38. 166. 12 163. 166. 17 165. **21** 11 f. 166. 17 ff. 83[2]). 84 f. 111. 29 ff. 16. 33 15. 110. **22** 1 ff. 22 f. 163 f. 9 2. 26. 11 84. 111. 12 164. 14 155. 15–18 111. 16 224. **23** 1 ff. 382. 3 ff. 11. **24** 3 111. 7 86[1]). 100. 111. 40 86[1]). 100. **25** 8 179[3]). 9 11. 22 f. 2. 30. **26** 7 165. 9 f. 166. 25 2. 110. **27** 12 166. **28** 11 ff. 14. 12 83[3]). 100 f. 111. 17 f. 27. 111. 151. 18 ff. 2. 14. **29** 26 38. **30** 37 ff. 166[1]). **31** 4 ff. 166. 11 83[2]). 84. 13 110. 151. 19 33. 97. 30 ff. 18. 97. 45 27. 51 f. 27. 54 60. **32** 2 83[3]). 3 79. 100. 11 164. 25 ff. 85. 30 91[1]). 31 29. **33** 20 2. 110. **34** 7 38. 68. 22 ff. 35. **35** 2 29. 4 15. 7 2. 14. 100. 8 12. 15. 13 330. 14. 20 2. 19 ff. 12. 29 11. 179[3]). **37** 22 ff. 166. 28 ff. 166. 35 178. 180. **38** 8 ff. 12. 12 f. 33. **40** 15 166. **42** 38 178. **43** 14 164. **44** 5 123. 15 123. 29 178. 31 178. **47** 29 f. 11. **48** 11 164. 15 f. 164. 16 85. **49** 7 120. 29 ff. 11. 179[3]). **50** 10 ff. 11. 20 164. 25 12.

Exodus 2 10 40. **3** 2 85. 4 ff. 29. 85. 6 ff. 49. 85. 13 ff. 43 ff. 48 f. 332. 18 46. 49. **4** 2 ff. 123. 5 49. 14 ff. 67. 22 230. 24 ff. 34. 27 48. **5** 1 ff. 67. 3 31 f. 46. 49. **6** 2 ff. 48. 332. **7** 4 79. 8 ff. 123. 16 31. 49. 20 123. 26 31. **8** 22 31. **9** 1 49. 13 49. 23 123. **10** 3 49. 9 31. **12** 1 ff. 337. 11 31. 17 79. 21 ff. 31. 27 31. 38 61. 41 79. **13** 1 339. 12 ff. 339. 19 12. **14** 16 123. 19 83[2]). 85. **15** 11 218. 224. **16** 10 330. **17** 5 123. 8 ff. 123. 12 ff. 67. 14 ff. 62. **18** 9 ff. 48 f. 12 156[2]). 13 ff. 69. **19** 6 224. 10 29. 15 30. 17–19 46. 21 29. **20** 69. 4 f. 50. 95. 5 f. 232. 245 f. 377. 7 44. 91[1]). 18 46. 22 214. 24 ff. 26. 93. 156.

21 2 ff. 339. 6 30. 98. 15 167. 17 167. 20 167. 26 f. 167.
22 7 f. 98. 20 167. 24 ff. 167. 27 98. 28 289.
23 1 f. 167. 4 ff. 167. 9 167. 10 ff. 158. 336. 14 ff. 94 [2]). 159. 19 157. 20 ff. 86. 93. 24 27.
24 4 ff. 2. 21. 27. 29. 60 f. 67 f. 156 [2]). 8 59 [3]). 9 ff. 60 f. 10 204. 16 f. 90. 17 330.
25—31 328. 334.
25 7 95. 10 ff. 52. 16 ff. 51 [1]). 56. 18 ff. 102 [2]). 103. 21 f. 56. 22 335.
26 1 103. 31 103.
27 2 26.
28 2 ff. 174. 341. 4 ff. 95. 6 ff. 97. 30 161. 43 29.
29 21 341. 37 222. 38 ff. 349. 7 341. 14 148.
30 11 ff. 339. 26 ff. 152. 29 222. 30 341.
31 13 ff. 332.
32 1 ff. 67. 99. 6 33. 160. 11 216 [1]). 29 67. 121. 34 86.
33 2 ff. 86 ff. 5 f. 52. 7 ff. 52. 67. 334. 11 67. 18 89. 20 29. 94 [2]).
34 6 230. 13 27 f. 14 232. 14—26 69. 17 50. 95. 18 ff. 159. 19 32. 20 94 [2]). 21 158. 23 f. 94 [2]). 25 159 [1]). 29 330.
35—40 328. 334.
40 15 341. 34 f. 90.
Leviticus 1—7 329.
1 4 344. 5 343. 11 343.
2 1 181.
3 1 ff. 349. 2 343 f. 8 344. 13 344.
4 f. 346. 3 341. 4 344. 5 341. 6 f. 343. 7 26. 11 f. 148. 15 344. 16 f. 341. 343. 20 345. 347 [1]). 21 148. 24 344. 25 343. 26 345. 347 [1]). 29 344. 31 345 35. 345.
5 2 181. 11 ff. 346. 15 ff. 346. 20 ff. 346. 348.
6 4 29. 18 f. 344. 23 148.
7 11 ff. 349. 18 181. 29 ff. 349.
8 10 f. 152. 12 341.
9 6 90. 23 f. 90.
10 1 ff. 328. 9 148.
11—15 339. 352.
11 4 ff. 7. 44 f. 223.
14 53 347.
16 335. 2 56. 8 ff. 20. 347. 14 ff. 56. 343. 15 ff. 346 f. 352. 21 f. 20. 344. 23 29.
17—26 328.
17 7 19. 11 169. 345.
18 16 12.
19 2 223. 5 ff. 351. 9 ff. 107. 351. 13 ff. 351. 16 351. 18 f. 351. 21 ff. 351. 23 ff. 107. 27 f. 351. 28 9. 169 [1]). 32 ff. 351. 35 f. 351.
20 7 f. 223. 21 12.
21 1 ff. 340. 2 147. 5 9. 10 341. 11 181 [1]). 12 341. 23 340.
22 4 169 [1]).
23 3 337 f. 7 f. 337. 9 ff 337. 10 ff. 33. 21 337. 25 337. 30 337.
24 14 344 [1]).
25 2 ff. 336. 5 144. 11 144. 13 336. 23 337. 29 ff. 337. 39 ff. 339. 44 ff. 351. 55 339.
26 1 27.
27 28 ff. 26.
Numeri 1 53 335.
2 80.
3 6 ff. 342. 40 ff. 342.
4 15 342.
5 14 174.
6 2. 8 147 f. 4 144 [1]). 6 181. 9—12 148. 11 147. 13—21 148. 23 ff. 340 [1]). 27 92. 340 [1]).
7 89 54 [2]). 56. 103 [2]).
8 5 ff. 342. 10 ff. 342. 344. 21 342.
9 15 ff. 330.
10 33 52. 35 52. 54 [2]).
11 4 61. 17 125. 143. 23 227. 25 ff. 125. 143.
12 6 125. 7 f. 230.
14 10 90. 21 f. 89. 42 ff. 52. 54.
15 22 ff. 347. 30 f. 347. 32 ff. 328.
16 19 90. 22 171. 30 178. 33 178.
17 3 222. 7 90. 330. 16 ff. 123.
18 7 335 [1]). 12 342. 16 339. 20 f. 336. 21 ff. 343.
19 14 f. 9.
20 1 12. 6 90. 7 ff. 123. 16 86 [1]). 100.
21 2 24. 8 f. 51. 101. 14 62. 77. 29 63.
22 6 123. 8 125. 18 ff. 125. 22—35 85. 310. 32 310. 35 125. 38 125.
23 1 ff. 125. 13 ff. 125. 19 215. 21 153. 27 ff. 125.
24 1 f. 125. 3 f. 125. 15 f. 125.
26 62 336.
27 16 171. 18 ff. 151. 344 [1]). 21 161. 23 344 [1]).
28 f. 349 [2]). 9 ff. 349. 3 ff. 349.
31 7 ff. 25. 17 f. 25.
35 335. 22 ff. 36. 25 341.
Deuteronom. 2 34 f. 25.
3 6 f. 25. 24 218.
4 8 241. 15 ff. 216. 19 239. 299. 357. 20 231. 24 232. 28 221. 35 218. 36 214. 37 88. 229. 231. 41 36.
5 69. 8 50. 95. 9 232. 11 91 [1]). 12 ff. 158. 238. 21 89.
6 4 217. 5 239. 15 232.
7 5 27 f. 6 223. 231. 7 f. 229. 231. 9 218. 12 ff. 229. 245.
8 12 250. 15 101.
9 4 ff. 231.

10 1 ff. 51. 6 11. 8 119. 14 214. 218. 15 229. 231. 16 239. 17 218. 18 f. 229 240.
11 13 ff. 245.
12 1 ff. 239. 281 [2]). 334. 3 27 f. 217. 5 ff. 233. 23 169. 26 f. 233. 31 22.
13 2 ff. 239. 13 ff. 239. 16 ff. 25.
14 1 f. 223. 231. 3 ff. 7. 21 223. 22 ff. 238. 343. 28 f. 238 240. 29 240.
15 1 ff. 238. 336. 12 ff. 238. 281. 339. 16 229. 17 98.
16 1 ff. 32. 238. 5 f. 338. 9 33. 159. 16 94 [2]). 21 28. 22 27. 217.
17 2 ff. 239. 9 241. 12 241. 14 ff. 244. 18 282.
18 1 ff. 241. 6 f. 118. 10 ff. 20. 124 [2]). 14 ff. 242. 15 125. 242 [1]). 18 67. 242 [1]). 282. 20 242 [1]). 21 f. 242.
19 2 ff. 240. 17 ff. 241.
20 2 ff. 241. 5—7 30. 6 107. 13 ff. 25. 16 ff. 25.
21 5 241. 7 ff. 279. 10 ff. 240. 15 ff. 240. 18 ff. 241.
22 1 ff. 240. 8 241. 13 ff. 241. 20 f. 241. 22 ff. 241. 28 f. 241.
23 6 229. 10—15 30. 77. 16 f. 240. 18 f. 160. 243. 19 161. 20 f. 240. 22 f. 238.
24 1 ff. 241. 6 240. 8 f. 241. 10 ff. 240. 14 f. 240. 16 246. 17 ff. 240. 19 ff. 107.
25 5 ff. 12. 11 f. 241.
26 1 ff. 233. 3 f. 241. 5 ff. 234. 12 ff. 238. 13 ff. 234. 14 10 f. 15 214.
27 15 ff. 216. 241. 19 240.
28 1 ff. 245. 36 220. 64 220.
29 16 220. 19 232.
30 1 ff. 245. 3 ff. 262. 6 239. 11 ff. 241.
31 11 94 [2]). 26 51. 55.
32 4 227 [1]). 6 231. 7 125. 267 [1]). 8 ff. 233. 299. 357 [1]). 13 ff. 125. 15 227 [1]). 17 19. 18 227 [1]). 30 f. 227 [1]). 36 162. 37 227 [1]). 50 179 [1]).
33 2 f. 47. 100. 108. 4 125. 7 154. 237. 8 ff. 121 f. 161. 272. 16 108.
34 9 344 [1]). 10 41. 67. 125.

Josua 1 8 241.
2 11 214.
3 3 ff. 115. 5 30 [1]). 11 80. 13 80.
4 2 ff. 14. 9 ff. 115. 20 ff. 14.
5 2 ff. 35. 13 76. 79. 101. 14 80. 15 29.
6 76. 6 ff. 54. 115. 17 24. 80. 21 24. 24 24. 78.
7 1 ff. 12 26 25. 11 ff. 23 78. 25 25 [1]).
8 2 25. 18 123. 24 ff. 24. 26 123.
9 23 25.
10 11 76. 28 24.
11 14 25.
19 1 ff. 161.
20 335.
23 9 f. 232.
24 2 18. 14 f. 18. 19 224. 232. 26 14. 30 12. 32 12.

Richter 1 5 105. 16 150.
2 1. 4 85. 10 179 [1]). 11 ff. 107. 110.
3 7 110. 10 151. 31 17.
4 4 f. 125 5 15. 6 ff. 126. 7 125. 11 150. 12 125.
5 76. 2 30. 4 108. 309. 5 47. 6 17. 7 116. 9 76 [1]). 20 76. 23 81. 84. 24 150.
6 11 ff. 15. 85. 18 ff. 157. 20 26. 24 108. 110. 25 ff. 28. 109 [1]). 32 17. 34 151.
7 1 109 [1]).
8 22 f. 75. 153. 26 f. 95 f. 27 96 [1]). 108. 29 109 [1]). 32 12. 35 109 [1]).
9 1 ff. 73. 109 [1]). 6 14. 11 76. 20 91 [1]). 23 174. 27 159. 37 15. 57 91 [1]).
10 2 12 5 12. 6 110.
11 24 74. 29 151. 30 f. 23. 36 23
12 7 10 12 15 12.
13 3 ff. 85. 145. 4 ff. 144 ff. 5 30. 7 144 f. 8 91 [1]). 13 f. 145. 14 144 [1]). 19 f. 26. 157. 23 157 25 145.
14 1 ff. 146. 6 145. 8 f. 146. 10 12 17 145. 19 131. 145.
15 14 ff. 131. 145. 17 ff. 144 f.
16 31 12.
17—21 73.
17 1 ff. 91 [1]). 3 f. 95. 5 95 [1]). 96 f. 7 ff. 119 f. 10 115.
18 1 ff. 105. 14 ff. 97. 116. 17 f. 97. 19 115. 20 97. 30 f. 95. 116.
19 29 24. 59 [3]).
20 26 22. 48 25.
21 10 ff. 25. 19 ff. 159 f.

I. Samuel 1 1 ff. 54. 188. 3 80 f. 116. 159. 4 ff. 156. 8 ff. 116. 9 ff. 119. 272 [1]) 11 81. 126. 144. 13 160. 26 ff. 119. 126.
2 2 227 [1]). 11—26 188. 12 ff. 116. 118 f. 157. 18 ff. 95. 116. 119. 126. 22 ff. 119. 122. 27 ff. 96. 116 f. 33 117. 35 f. 117 f.
3 1 ff. 116. 126. 188. 3 52. 14 158. 18 122.
4 54. 3 ff. 51 f. 54. 81. 102 [2]). 116. 118. 11 51. 117. 13 122.

17 51. 19 ff. 51. 122. 22 51. 53. 88.
5 1 ff. 53. 117. 9 ff. 53.
6 3 157 [1]). 14 26. 15 118. 19 f. 53. 224.
7 1. 117. 3 ff. 126. 6 22. 26. 8 ff. 30. 126. 158.
8 1 ff. 126. 153. 188. 6 ff. 57. 250 [1]).
9 6 ff. 134. 200. 9 126. 132. 192. 11 126. 12 ff. 126 155 ff. 15 f. 58. 128. 133. 153. 18 f 126. 20 127 f. 22 155.
9—10 16 127 f.
10 1 151. 3 ff. 128. 5 ff. 130. 143. 152. 155. 10 f. 130. 14 ff. 128. 17 ff. 57. 126. 153. 188. 25 ff. 127.
11 6 152. 7 24. 59 [3]). 15 156 [2]).
12 1 ff. 57. 126 153. 6 42. 8 42. 17 ff. 127. 22 231. 23 ff. 127.
13 8 ff. 126 f. 9 30 [1]). 119. 158. 12 30. 216 [1]).
14 2 15. 3 96. 117 f. 6 227. 18 96. 118. 24 26. 32 f. 157. 169. 33 ff. 26. 36 f. 161. 41 161. 45 25.
15 1 ff. 126. 188. 3 ff. 24. 6 150. 8 ff. 24. 10 ff. 127. 22 f. 235. 23 98. 29 215. 32 f. 78. 128. 35 129 [1]).
16 1 ff. 129 [1]). 152 [1]). 13 151. 152 [1]). 14 152. 174.
17 45 80.
18 17 62.
19 13 97 f. 16 97 f. 18 ff. 129 [1]) f. 19 ff. 143.
20 5 ff. 30. 158. 26 162. 223. 24 ff. 158. 29 12.
21 2 ff. 117. 120. 4 ff. 77. 5 ff. 157. 162. 222. 6 30. 7 157. 8 162 [2]). 10 96. 118.
22 5 129. 6 15. 12 ff. 120. 15 118. 17 117 [1]). 18 ff. 25. 117 f. 120.
23 6 96. 118. 9 96. 118. 120.
25 11 ff. 33. 28 62.
26 9 151. 11 151. 19 18. 75. 158. 23 151.
28 3 ff. 179 [1]). 6 161. 13 13. 14 180.
29 9 86. 101.
30 7 96. 118.
31 13 11. 15. 22.

II. Samuel 1 12 11. 21 30.
2 4 151. 8 ff. 109 [1]).
3 27 ff. 163. 35 11. 22.
4 4 109 [1]).
5 16 18. 109 [1]). 20 77. 81. 109. 24 77. 81.
6 1 ff. 53. 55. 81 102 [2]). 5 160. 13 119. 14 95. 17 f. 54. 81. 119.
7 1 ff. 54. 132. 244. 6 54. 14 230. 265.
8 17 f. 117 [2]). 120.
9—20 74.
9 6 ff. 109 [1]).
11 11 30. 21 109 [1]).
12 1 132. 14 162. 16 22. 17 11. 25 132.
13 12 38. 68. 13 163. 23 ff. 33.
14 6 ff. 36. 17 86. 20 86.
15 7 f. 110. 12 156 [2]). 24 54 117 [2]). 118. 26 f. 164. 29 117 f. 30 29.
16 11 f. 164.
18 18 13.
19 22 151. 28 86.
20 25 f. 117. 120.
21 1 ff. 36. 3 ff. 26. 8 109 [1]). 10 179 [3]). 12 ff. 179 [3]).
22 3 227 [1]). 32 227 [1]). 47 227 [1]).
23 3 227 [1]). 15 ff. 26.
24 1 376. 11 ff. 129. 132. 16 86. 101. 22 ff. 158.

I. Könige 1—11 74.
1 9 14. 16. 10 132 [1]). 11 ff. 132. 34 132 [1]). 38 16. 39 151. 45 132 [1]). 50 f. 26.
2 5 80. 10 179 [1]). 26 118 [2]). 120. 27 117. 28 26.
3 4 119. 157. 8 231.
4 2—5 117. 120.
5 12 371 [1]).
6 23 ff. 103. 29. 32. 35 103
7 15 ff. 27. 23 ff. 187. 29. 36. 103.
8 2 159. 3 f. 118 [1]). 4 55. 6 ff. 55. 103. 9 51. 11 89. 12 55. 14 119. 22 214. 23 218. 27 30 32 34 38 44 214. 46 244. 48 214. 53 231. 60 218. 64 157. 233 [1]). 65 159.
10 9 229.
11 1 ff. 75. 5 220. 7 75. 156. 12 f. 245. 14 310. 23 310. 29 133. 30 f. 208. 34 245.
12 27 275. 28 f. 6. 99. 31 119. 32 155. 159 [2]).
13 33 119.
14 2 f. 133. 200. 10 162. 15 28. 18 133. 23 27 f. 156. 24 160.
15 4 245. 12 160. 13 28. 29 133.
16 13 221. 30 ff. 112. 33 28.
17 1 134. 14 134. 138 f. 17 ff. 134. 138 f. 21 f. 169. 24 134.
18 2 ff. 135. 4 112. 141. 7 ff. 134 f. 13 141. 19 ff. 112. 135. 142. 22 134. 26 32. 27 135. 30 113. 34 f. 135. 36 134. 38 f. 135. 40 112 [1]). 41 ff. 135. 46 135. 139.
19 2 112. 5 ff. 86 100. 136. 7 86. 8 ff. 47. 108. 13 29. 14 ff. 112 f. 136. 16 138. 18 109 [1]). 112. 216 [1]). 19 f. 136. 138 [1]).

20 13 f. 141 f. 22 134. 141. 23 155. 28 134. 142. 35 141 f. 38 141. 39 ff. 142. 41 141. 42 142.
21 17 ff. 136. 21 162. 26 220. 27 ff. 112.
22 5 ff. 141 f. 6 ff. 112. 272. 8 ff. 140. 11 142. 208. 19 79. 101. 204. 22 f. 141. 24 142. 47 160.
II. Könige 1 3 85. 9 f. 134 [1]). 13 134 [1]). 15 85.
2 3 5 7 141 f. 8 136. 9 ff. 137. 12 115. 137. 13 f. 136. 15 141. 16 134. 142. 19 ff. 139. 23 f. 91 [1]). 138 ff.
3 11 ff. 138. 13 f. 137. 15 ff. 139. 27 23. 75.
4 1 141. 2 ff. 138 f. 13 138. 16 139. 23 158. 32 ff. 138 f. 38 ff. 139. 141. 43 139.
5 3 138. 8 138. 10 139. 13 138. 16 138. 17 75. 26 f. 139 f.
6 1 ff. 141. 6 139. 12 138 f. 16 ff. 79. 101. 139. 20 139. 21 ff. 115. 138. 32 137 ff.
7 1 f. 139.
8 4 138. 7 ff. 138. 12 ff. 136. 139. 19 245.
9 1 ff. 136. 138. 140. 143. 151. 6 151. 8 162. 11 143.
10 15 f. 149. 227. 18 112. 21. 23 113. 30 227.
11 1 275. 3 121 [1]). 4 ff. 121. 9 ff. 117. 18 114.
12 5 ff. 117. 7 ff. 121. 10 27. 17 157 [1]).
13 5 247. 6 28. 14 ff. 115. 133. 137. 15 ff. 123. 138.
14 9 273. 19 ff. 275. 26 f. 162. 247.
15 37 219.
16 3 22.
17 6 28. 7 ff. 247. 10 27 f. 12 220. 15 221. 17 22. 21 ff. 99. 24 ff. 274. 29 155. 32 155.
18 4 27 f. 51. 276 f. 14 ff. 278.
19 15 102 [2]). 218. 31 232. 35 87.
21 3 ff. 28. 276. 279. 5 279 [1]). 6 22. 7 28. 23 f. 275.
22 f. 277.
22 4 ff. 117. 12 ff. 281.
23 1 ff. 281. 4 ff. 28. 281. 6 28. 7 249. 8 156. 10 ff. 22. 248. 12 279 [1]). 13 75 [1]). 220. 277. 14 27. 15 156. 19 155. 24 97 f. 220. 248. 26 f. 93. 250.
24 2 ff. 245. 250.
Jesaja 1 2 208 [1]). 219. 231 f. 3 249. 4 225. 249. 11 ff. 235. 248. 272. 12 94. 16 ff. 240. 257. 18 f. 245. 21 f. 245. 23 240. 24 227 [1]). 25 ff. 201. 257. 26 245. 262. 29 248.
2 2—4 270 [1]). 307. 317 f. 320. 6 ff. 208 [1]). 248 f. 8 216. 10 219. 12 ff. 253. 18 216. 19 219. 20 216. 248. 21 219.
3 1 ff. 257. 8 f. 251. 12 ff. 250. 16 ff. 250. 24 f. 257.
4 1 257. 2 ff. 307. 319 f. 321 [1]). 5 318.
5 1 ff. 207. 249. 5 f. 257. 9 202. 10 257. 13 257. 14 246. 16 82. 225. 19 249. 20 250. 23 250. 24 ff. 82. 257. 26 219.
6 1 ff. 82. 89. 101 ff. 213. 243. 3 225. 5 244. 6 f. 102. 244. 9 ff. 197. 201. 256. 11 ff. 257. 259. 13 269.
7 1 ff. 206. 4 239. 9 239. 257. 11 199. 228. 246. 14 264 ff. 268. 17 154. 274. 18 ff. 257.
8 1 ff. 117. 243. 3 129 [2]). 6 ff. 257. 8 265 f. 9 f. 266. 307. 315. 11 194. 243. 12 f. 239. 16 ff. 243. 276. 18 214. 256. 277. 19 182. 248. 21 f. 257.
9 1 ff. 266 f. 321. 6 232.
10 1 ff. 240. 250. 4 257. 5 ff. 200. 219. 10 f. 216. 15 ff. 219. 16 ff. 240. 258. 20 ff. 225. 307. 24 ff. 219. 240. 258 f. 33 f. 240. 258.
11 1 ff. 174. 266 f. 321. 6 ff. 267. 270. 10 ff. 266. 307. 315. 319. 322. 13 315. 14 f. 316.
12 1 ff. 307. 319.
13 1 ff. 208 [1]). 254. 306 f. 314. 6 ff. 313. 10 314. 13 314. 21 19.
14 1 f. 316. 1—23 306 f. 4 ff. 208 [1]). 9 ff. 179. 182. 323. 24 ff. 219. 258. 32 214.
15 1 ff. 208 [1]).
17 3 ff. 247. 4 ff. 240. 257. 7 225. 8 28. 216. 10 227 [1]). 12 ff. 219. 258.
18 3 ff. 219. 5 f. 258. 7 270. 307. 319.
19 1 102. 216. 218. 2 220. 3 216. 4 220. 14 174. 220. 18 ff. 270 [1]). 307. 19 27. 317. 25 318.
20 1 f. 243. 2 ff. 29. 208. 3 230. 5 f. 208.
21 1—10 306 f. 6 ff. 198 [1]).
22 1 ff. 208 [1]). 259. 4 243. 8 ff. 249. 11 ff. 249. 14 202. 15 ff. 199 f.
23 9 220. 11 220. 15—18 307. 319.
24—27 307. 323.

24 1 ff. 315. 18 ff. 314. 21 f. 79. 310. 326 [1]). 23 318.
25 6 f. 317. 8 323. 369.
26 4 227 [1]). 19 323. 326. 369.
27 6 319. 9 28. 12 f. 315.
28 1 ff. 247. 7 f. 160. 248. 9 ff. 249. 12 240. 13 f. 259. 15 246. 249. 16 214. 257. 277. 17 ff. 246. 259. 23 ff. 106. 207. 24 ff. 258.
29 1 214. 238. 259. 277. 5 307. 316. 7 f. 307. 316. 10 174. 192. 13 248. 15 f. 229. 249. 259. 17—24 307. 318. 320.
30 1 ff. 231. 249. 259. 278. 7 186 [1]). 8 243. 9 231. 249. 10 192. 13 f. 257. 15 240. 16 249. 17 257. 18 ff. 66. 226. 307. 22 97. 23 ff. 319. 26 314. 27 46. 93. 307. 316. 29 227 [1]).
31 1 ff. 249. 259. 278. 3 173. 215. 4 214. 5—9 214. 216. 277. 307.
32 f. 307. 1 f 322. 9 ff. 259. 15 ff. 320.
33 3 f. 316. 5 f. 320. 12 315. 20 319. 22 318. 23 316. 24 319.
34 f. 306 f. 4 314. 5 ff. 314. 8 ff. 314. 14 19. 16 310.
35 1 ff. 315.
37 16 218. 23 ff. 208 [1]). 258. 36 f. 87. 258.
38 1 201. 17 245. 18 f. 182.
39 3 ff. 132.
40 2 300. 3 301. 5 301. 12 299. 15 ff. 299. 18 ff. 300. 19 94. 22 ff. 299. 26 299. 27 301. 28 ff. 299. 29 ff. 302.
41 1 ff. 302. 305. 4 299. 8 f. 300. 302. 10 ff. 301. 14 300. 15 f. 302 [1]). 16 300. 17 ff. 301. 21 ff. 300. 25 ff. 300. 29 300.
42 1 ff. 297. 303 f. 2 ff. 305. 5 299. 6 305. 8 300. 9 300. 10 ff. 301. 16 301. 19 302. 24 f. 300.
43 2 301. 3 f. 300. 5 ff. 301. 6 231. 10 299 f. 302. 13 299. 14 300. 16 ff. 301. 22 ff. 300.
44 1 f. 302. 3 ff. 302. 6 299. 7 f. 300. 8 227 [1]). 299. 9 ff. 94. 300. 21 302. 22 f. 301. 24 299. 26 ff. 300. 28 301.
45 1 ff. 301. 4 302. 5 f. 299. 9 299. 11 231. 12 299. 13 301. 14 299. 17 302. 18 299. 21 300. 22 ff. 304.
46 3 300. 6 ff. 300. 10 f. 300 f.
47 1 ff. 208 [1]). 302 [1]). 6 300.
48 1 4 8 ff. 11 300. 13 299. 14 ff. 300 f. 20 302. 21 301.
49 1 ff. 297. 303 f. 5 f. 301. 304. 8 305. 10 f. 13 14 f. 18 ff. 301. 22 f. 302 [1]). 316.
50 1 300. 4 ff. 303 f. 6 305.
51 6 306. 323. 9 186. 17 300. 19 300. 22 f. 302 [1]).
52 7 f. 208 [1]). 301. 10 302. 12 301. 13 ff. 303. 305.
53 1 ff. 303 f.
54 1 ff. 301. 5 ff. 301. 7 ff. 13 17 302.
55 3 ff. 301. 12 301. 19 f. 300.
56 1 ff. 311 f. 317. 7 317. 9 ff. 311.
57 1 ff. 208 [1]). 3 ff. 309.
58 1 ff. 311. 3 ff. 312. 6 ff. 311. 13 312.
59 2 ff. 311. 9 313. 19 89. 21 320.
60 1 f. 89. 3 317. 4 316. 5 f. 319. 7 319. 9 f. 316. 11 319. 14 316. 15 ff. 319. 17 ff. 208 [1]). 18 ff. 318. 21 320.
61 1 318. 5 f. 316.
62 6 f. 313.
63 1 ff. 315. 9 88. 12 42. 16 231. 309.
64 7 231. 309.
65 17 323. 20 319. 22 f. 319. 25 319.
66 1 ff. 308. 18 f. 89. 19 ff. 316. 21 320. 22 323. 24 321. 323.

Jeremia 1 5 193 219. 7 194. 9 ff. 197. 11 203 f. 13 203 f. 16 216. 248.
2 2 ff. 232. 5 ff. 220. 248. 8 250. 11 220. 27 27.
3 1 ff. 247. 4 231. 14—18 54 [2]). 56. 307. 315. 320. 19 230 f. 20 ff. 248.
4 1 220. 4 239. 19 243.
5 1 ff. 251. 3 260. 12 249. 22 187. 24 218. 31 249 f.
6 4 30. 13 250 f. 20 235. 28 251.
7 1 ff. 260. 4 ff. 249. 280. 5 ff. 240. 8 ff. 249. 280. 12 ff. 117. 16 260. 17 ff. 248. 21 ff. 68. 236. 25 230. 242. 30 f. 23. 220. 248
8 2 248. 8 242. 18 ff. 221. 243.
9 1 ff. 251. 10 260 15 260. 20 f. 208 [1]). 23 243.
10 1—16 307. 309. 9 97. 10 318. 12 f. 218 [1]). 25 315.
11 1 ff. 281. 2 ff. 242. 13 248. 14 260. 18 ff. 249.

12 1 ff. 243. 248. 3 24 [3]). 6 249. 14 ff. 270 [1]).
13 1 ff. 208 f. 4 ff. 209 [1]). 9 250. 19 260. 23 244. 251. 27 247.
14 11 260. 12 260. 14 f. 249. 18 260. 22 218. 221
15 1 42. 129. 260. 4 245. 8 f. 208 [1]). 10 249. 15 243. 249. 17 194.
16 7 11. 13 260. 18—21 220. 307. 318.
17 2 28. 4 260. 5 ff. 239. 9 244. 10 229. 19—27 307. 312. 21 ff. 238. 25 312.
18 1 ff. 202. 3 ff. 260. 8 370. 15 221. 16 260. 18 ff. 202. 249. 369. 23 244.
19 1 ff. 209. 260. 5 22 f. 248. 8 260. 13 248.
20 1 ff. 282. 3 ff. 200. 6 243. 7 ff. 194. 243. 249.
21 3 ff. 200. 7 243.
22 1 ff. 200. 3 240. 5 224. 7 30. 13 ff. 200. 19 179 [3]).
23 1 ff. 250. 290. 4 269. 5 ff. 268. 321. 7 ff. 261. 9 ff. 250. 16 ff. 249. 21 250. 24 214. 228. 25 ff. 250. 29 242. 30 ff. 250.
24 1 ff. 261. 5 ff. 261. 10 260.
25 4 242. 6 216. 9 260. 11 260. 15 ff. 220. 18 260. 30 ff. 315.
26 1 ff. 282. 2 f. 260. 3 201. 5 242. 6 260. 20 ff. 192 [1]).
27 1 ff. 209. 2 ff. 240. 5 218. 6 219. 9 f. 249. 12 ff. 200. 240. 14 ff. 249.
28 1 ff. 198. 249. 283. 10 209. 13 ff. 200. 209. 219. 16 f. 243.
29 1 ff. 283. 8 f. 249. 16—20 307. 18 260. 19 242. 21 ff. 249. 24 ff. 200. 31 f. 249.
30 3 261. 10 f. 307. 315. 16 ff. 261.
31 1 ff. 261. 2 ff. 229. 247. 5 261. 9 231. 261. 10—14 307. 319. 15 ff. 247. 18 ff. 261. 27 261. 29 f. 245. 286. 31 ff. 270 f. 283. 35 187. 38—40 307. 318.
32 6 ff. 209. 240. 17—23 307. 309. 24 209. 27 228. 30 216. 35 23. 37 ff. 261.
33 14—26 307. 321. 16 268. 320. 17 269. 18 320. 21 320. 25 218 [1]).
34 12 ff. 281. 18 f. 24. 59.
35 1 ff. 149 f.
36 1 ff. 207. 19 282. 21 ff. 282. 25 282. 32 207.
37 3 ff. 261.
38 2 f. 240. 4 ff. 283. 11 ff. 240. 14 ff. 200.
42 1 ff. 199. 10 ff. 240.
43 8 ff. 209.
44 8 ff. 216. 17 ff. 248.
46—49 307. 314.
46 27 f. 315.
49 7 ff. 314.
50 f. 307. 314. 4 315.
51 20 ff. 309. 34 187. 36 187. 42 187.

Hesekiel 1 1 ff. 194. 203 f. 3 194. 4 ff. 197. 5 ff. 103 f. 22 104. 26 ff. 89 f. 104. 204. 285.
2 3 ff. 194. 197. 286. 5 286. 8 ff. 205.
3 12 89. 103. 14 f. 194 ff. 17 ff. 197. 286. 22 ff. 89. 194. 205. 26 f. 196.
4 1 ff. 210. 289. 4 ff. 210. 9 ff. 210. 289. 16 f. 289.
5 1 ff. 210. 289. 5 ff. 286. 11 287. 14 ff. 289.
6 4 ff. 287. 13 287.
7 20 287.
8 1 ff. 194. 196. 205. 286. 4 89. 12 285.
9 3 89. 104. 4 ff. 289. 8 ff. 288.
10 2 289. 4 89. 104. 7. 12 103 f. 18 f. 89. 104.
11 5 195. 13 288. 17 ff. 289. 19 290. 22 f. 89. 25 196.
12 1 ff. 211. 3 ff. 289. 17 ff. 211.
13 1 ff. 288. 17 ff. 288.
14 14 ff. 288. 375. 20 375. 21 ff. 289.
16 1 ff. 273. 3 ff. 287 f. 4 ff 285. 5 ff. 64 [1]). 18 97. 20 f. 22. 289. 26 ff. 288. 46 ff. 288. 60 ff. 289.
17 1 ff. 207. 11 ff. 288. 22 ff. 290.
18 2 ff. 245. 286. 5 ff. 285. 20 286. 31 290 [1]). 23 202 286.
19 1 ff. 208 [1]).
20 7 f. 18. 287 [1]). 24 18. 25 ff. 23. 289. 31 22. 40 f. 292.
21 6 ff. 288 f. 23 ff. 289. 26 97 f. 32 290.
22 6 ff. 285. 288. 10 f. 26 27 f. 288.
23 1 ff. 273. 287 f. 3 287 f. 8 287 f. 11 288. 14 ff. 288. 21 288. 37 ff. 22. 39 289.
24 3 ff. 211 [1]). 15 ff. 211.
25 3 7 f. 11 f. 15 17 291.
26 2 291.
27 3 291.
29 3 ff. 187. 291. 16 285 [1]).
30 2 f. 291.
32 2 ff. 187. 23 179. 292. 323.
33 11 286. 22 194. 27 ff. 289.
34 1 ff. 288. 290. 11 ff.

290. 13 ff. 289. 23 f. 290 f. 24 ff. 290.
35 1 ff. 291. 4 9 12 15 285.
36 8 ff. 289. 20 ff. 285. 26 f. 290. 33 ff. 289.
37 1 ff. 194. 205. 289. 11 ff. 323. 15 ff. 273. 315. 19 ff. 211. 22 ff. 291. 26 289. 292. 28 292.
38 f. 302 [1]). 314. 316. 16 f. 292.
39 7 292. 25 ff. 289. 29 289.
40—48 42. 58. 196. 205 f. 284. 291 ff. 328.
40 1 194. 2 293. 3 f. 206. 39 ff. 294. 46 295.
41 18 ff. 103.
42 13 f. 294.
43 2 ff. 89. 285. 7 285. 293. 12 293. 15 26. 18 ff. 294. 20 26.
44 1 293. 3 296. 6 ff. 21. 287. 295. 9 ff. 205. 10 ff. 295. 15 ff. 21. 118. 17 ff. 295. 297. 19 29. 20 144.
45 1 ff. 293. 8 296. 9 ff. 294. 13 ff. 296. 17 ff. 296. 349. 18 ff. 294 f. 21 ff. 295. 349. 25 159.
46 1 ff. 294. 296. 18 296.
47 1 ff. 294. 320. 12 294. 22 294.
48 8 ff. 293. 19 294. 35 294.
Hosea 1 2 193. 247. 4 227. 5 255.
2 1—3 307. 318. 2 315. 322. 4 ff. 247. 7 ff. 106. 247. 11 ff. 255. 13 238. 15 110. 16 ff. 255 f. 17 f. 18. 109 [1]). 19 110. 20 270. 23 f. 270.
3 1 229. 256. 4 27. 96. 98. 216. 238. 5 307.
4 1 ff. 250. 4 ff. 250. 12 247. 13 f. 160. 248.
5 6 248. 8 f. 255. 13 249.
6 5 243. 6 234. 374.
7 11 249.
8 4 ff. 216. 250. 9 f. 249. 11 248. 12 243. 13 255.
9 3 238. 255. 4 10. 6 255. 7 f. 249. 9 250 [1]). 15 250 [1]).
10 1 248. 5 216. 8 255. 9 250 [1]). 12 255. 13 249.
11 1 229. 231. 2 110. 3 f. 232. 5 255. 9 215. 224. 255.
12 2 249. 4 f. 85. 215 [1]). 14 42. 67.
13 2 216. 4 217. 10 f. 250. 12 255. 14 179.
14 2 ff. 255. 307. 4 216. 249. 5 ff. 255. 6 ff. 319.
Joel 1 9 312. 13 312. 15 313. 16 312.
2 1 f. 313. 10 314. 13 f. 312.
3 1 ff. 313. 320. 3 f. 314. 5 310.
4 1 ff. 313 f. 15 314. 17 318. 18 319. 19 314. 20 319.
Amos 1 1 207. 2 214. 3 219. 226. 262 [2]). 9 219. 226. 11 ff. 219. 226. 314. 13 219. 226.
2 1 ff. 201. 220. 226. 4 216 [2]). 254. 6 f. 250. 7 160. 224. 8 248. 9 f. 232. 11 129 [2]). 146 f. 193. 243. 12 249. 14 ff. 253. 16 253.
3 2 231. 246. 253. 7 193. 8 194. 11 253.
4 1 250. 2 f. 224. 253. 4 f. 248. 6 ff. 253. 7 218.
5 1 201. 253. 2 f. 208 [1]). 3 253. 4 201. 239. 254. 5 253. 6. 201. 239. 8 f. 218 [1]). 13 218 [1]). 14 f. 254. 15 201. 240. 16 f. 253. 18 ff. 253. 21 162. 234. 22 156 [2]). 272. 25 18. 68. 26 287 [1]). 27 253.
6 4 ff. 250. 7 253. 8 250. 9 f. 253. 10 91 [1]). 13 250. 14 253.
7 1 ff. 203 f. 253. 4 203. 7 ff. 203 f. 253. 9 253. 11 253. 12 192. 14 192 f. 17 253.
8 1 203. 3 91 [1]). 253. 5 158. 238. 10 253. 13 253. 14 216.
9 1 ff. 203 f. 253. 2 246. 3 186. 4 253. 5 f. 218 [1]). 7 220. 8 ff. 252. 307. 11 322. 12 316. 13 319. 15 319.
Obadja 10 f. 200. 307. 314. 15 ff. 314. 18 315. 19 ff. 316.
Micha 1 2 f. 214. 3 ff. 46. 219. 6 f. 259. 8 243. 10 ff. 208.
2 2 250. 6 249. 11 249. 12 315. 13 322.
3 1 ff. 250. 5 30. 249. 7 192. 8 243. 11 200. 249 f. 12 259.
4 1 ff. 270 [1]). 307. 317. 320. 4 319. 6—8 307. 9 ff. 259. 10 ff. 190 f. 11 ff. 302 [1]). 307. 316. 13 25. 14 259.
5 1 ff. 267. 321. 9 249. 12 27. 13 28.
6 4 f. 42. 232. 6 ff. 22. 235. 240.
7 1 ff. 251. 279. 4 250. 5 f. 251. 7—20 307. 9 f. 315. 11 318. 13 315. 16 316. 18 ff. 245. 319.
Nahum 1 2 232. 3 ff. 46. 219. 14 95.
3 5 ff. 219.
Habakuk 1 12 f. 219. 225.
2 1 ff. 198. 243. 4 ff. 246. 262 [2]). 14 89. 16 219. 18 f. 220.
3 1 ff. 307. 3 ff. 46 f. 108. 309. 13 367.

Zephanja 1 5 f. 248. 6 280. 7 ff. 254. 12 280. 15 254. 18 282.
2 1—3 314. 4—15 307. 314.
3 4 250. 8 232. 9 317. 11 ff. 270. 14—20 307. 15 318. 20 318.
Haggai 1 5 ff. 311 f.
2 6 307. 313. 7 319. 12 222. 14 ff. 311. 20 ff. 307. 313. 23 321.
Sacharja 1 7 ff. 206. 8 ff. 203. 206. 313. 11 ff. 87. 12 ff. 310. 13 ff. 206. 15 315.
2 1 ff. 203. 206. 315. 5 ff. 318. 7 87. 10 ff. 206. 14 318. 15 316. 16 f. 318.
3 1 ff. 87. 310. 319. 376. 8 268 [1]). 307. 321.
4 1 196. 206. 9 212 [1]). 14 322
6 1 ff. 315. 8 206. 10 ff. 212. 321. 12 268 [1]). 307. 14 212 [1]).
7 9 f. 311.
8 3 318. 4 319. 5 318. 9 ff. 311 f. 16 f. 311. 18 ff. 320. 20 ff. 317.
9 1 ff. 314. 8 318. 9 f. 322. 11 ff. 315.
10 2 97 f. 5 ff. 315. 8 ff. 315.
12 2 ff. 316. 8 87. 322. 10 320. 322.
13 2 ff. 310.
14 1 ff. 314. 6 f. 314. 8 320. 9 217 [2]). 318. 10 320. 12 ff. 316. 16 ff. 321.
Maleachi 1 2 f. 5 309. 6 f. 231. 308. 11. 14 309.
2 5 ff. 312. 10 ff. 231. 308. 17 308.
3 1 87. 310. 2 ff. 308. 313. 5 311. 8 ff. 308. 12 319. 14 f. 308. 19 ff. 313. 23 f. 310. 313.
Psalmen 1 2 352. 361. 5 368.
2 7 230. 8 f. 322. 366 f.
3 4 ff. 363.
5 5 ff. 359. 8 361. 12 f. 363.
6 6 182. 359.
7 7 ff. 368. 10 358. 12 359.
8 4 ff. 356. 359. 6 ff. 356.
9 8 359.
11 4 356. 7 359.
14 2 356. 7 367.
15 1 ff. 364.
16 2 362. 5 363. 8 f. 363. 10 f. 181. 369.
17 1 ff. 362. 15 369.
18 8 ff. 46. 357. 11 102. 21 ff. 362. 32 356.
19 2 ff. 89. 356. 8 ff. 352. 361. 13 362.
20 2 92. 3 356. 4 361. 7 356.
21 10 88.
22 7 ff. 361. 28 ff. 368.
23 1 ff. 365. 4 363.
24 1 f. 356. 3 f. 364. 7 ff. 10 55 81 f.
25 7 362.
26 8 361.
27 1 363. 4 361.
28 8 367.
29 1 357. 3 ff. 356.
30 4 181. 10 182. 359.
31 6 369.
32 1 f. 362.
33 5 359. 6 356. 359. 7 187. 9 356. 12 231. 360. 14 f. 356. 16 f. 359.
34 8 87. 358. 19 362. 13 ff. 364.
35 5 f. 87. 358.
36 5 359. 8 359. 10 362.
37 25 365.
38 19 362.
39 1 ff. 365. 5 ff. 359. 13 f. 360.
40 5 186. 7 236 f. 361.
41 11 364.
42 2 f. 363.
43 3 f. 361.
44 6 92. 10 ff. 79. 362. 18 ff. 362. 20 187. 22 358.
46 7 356. 9 ff. 356.
47 2 ff. 356. 368. 5 231. 9 f. 367.
49 359 [2]). 365. 16 181. 369.
50 2 356. 8 ff. 237. 361. 16 ff. 364.
51 3 ff. 362. 7 172. 360. 12 362. 18 ff. 237. 361. 19 362.
54 3 92. 8 f. 93. 361.
58 2 357. 11 364.
62 10 359.
63 2 363.
65 5 361. 6 ff. 356. 8 187. 10 ff. 356.
66 1 ff. 368. 7 356. 13 ff. 361.
67 3 ff. 368.
68 6 230 [1]). 359. 9 47. 108. 17 356. 18 357. 30 ff. 368. 33 368.
69 31 f. 237. 361.
72 4 f. 366. 8 366. 9 ff. 368. 12 ff. 366 f. 17 366. 19 89.
73 359 [2]). 365. 25 f. 363.
74 2 360. 13 f. 186. 357. 16 f. 356.
77 15 ff. 361. 18 ff. 46.
78 4 361. 11 ff. 361. 49 358.
80 2 102 [2]). 17 88.
82 1 357. 6 f. 357. 8 356
84 2 ff. 361. 10 367. 11 361.
86 8 357. 9 368. 13 181. 15 359.
87 4 186.
88 6 182. 11 ff. 182. 359.
89 7 f. 357 f. 10 f. 186. 357. 21 151. 27 230. 39 367. 49 181. 359. 52 367.
90 1 f. 358. 4 358. 8 362. 10 359. 12 359.
91 1 ff. 363. 11 f. 358.
92 2 ff. 363. 6 358. 13 ff. 365.
93 1 f. 367.

94 1 ff. 368. 17 181.
95 3 357. 4 356.
96 4 357. 7 ff. 368. 13 368.
97 1 ff. 367 f. 2 ff. 46. 7 357. 9 357.
98 4 368. 9 368.
99 1 ff. 102 [2]). 367. 6 42.
101 1 ff. 364. 368.
102 16 368. 23 368. 26 ff. 358.
103 3 ff. 362. 7 42. 8 ff. 359. 362. 13 ff. 359. 19 356. 20 f. 79 [2]). 357.
104 2 ff. 102. 356. 6 f. 187. 13 ff. 356. 24 358. 26 186. 27 ff. 356. 29 f. 171.
105 8 361. 15 129 [2]). 367. 26 42.
106 7 ff. 361. 16 42. 23 42. 37 19.
109 7 ff. 364.
110 1 ff. 367.
111 9 361.
112 1 ff. 365.
113 4 356.
115 1 ff. 363. 3 358. 4 ff. 356. 17 182. 359.
116 18 f. 361.
117 1 368.
118 6 ff. 363. 10—12 92.
119 352. 9 36 133 362.
121 1 ff. 363.
122 1 ff. 361.
124 8 92.
127 1 f. 363.
128 1 f. 365.
129 8 92.
130 1 ff. 362.
131 1 f. 363.
132 17 f. 366.
135 4 231. 360. 5 357. 6 358.
137 7 ff. 364.
138 1 357. 4 f. 368.
139 1 ff. 358. 7 ff. 182. 358. 15 ff. 358.
141 2 361.
143 2 362. 6 363.
144 4 359.
145 15 f. 356. 18 f. 363.
146 3 f. 359. 9 359.
147 8 f. 356.
148 2 79 [2]). 357. 3 ff. 356. 11 368.
149 6 ff. 368.
Sprüche 1—9 371.
1 1 371 [1]). 4 370. 6 369. 7 374. 20 f. 372. 29 374.
2 1 ff. 370. 374. 21 f. 375.
3 1 370. 5 374. 9 f. 373 f. 12 374. 27 ff. 374.
4 1 370. 10 370. 373.
5 15 ff. 373.
6 1 ff. 373. 6 ff. 373. 23 374. 24 ff. 374. 29 373. 32 ff. 373.
7 1 ff. 374.
8 1 ff. 372. 22 ff. 187. 372 f.
9 1 ff. 372. 10 374. 13 ff. 372.
10 1 ff. 371. 12 374. 22 374. 25 375.
11 21 375. 31 375.
12 4 374. 10 374.
13 9 375. 14 369. 21 f. 375.
14 11 375. 31 374. 34 374.
15 11 182. 374. 16 f. 374.
16 8 f. 19 33 374.
17 3 374. 5 374. 18 373.
18 10 92. 374. 12 374.
19 17 374.
20 1 373. 9 374. 16 373. 22 374.
21 1 374. 3 374. 17 373. 31 374.
22 4 373. 17 369. 26 f. 373.
23 14 181. 20 f. 373. 29 ff. 373.
24 12 374. 17 ff. 373. 20 375. 29 374.
25 21 f. 374.
28 8 13 26 374.
30 8 374. 15 19.
31 10 ff. 374. 30 374.
Hiob 1 2 375 [1]). 6 ff. 100. 310. 376. 8 377.
2 1 ff. 100. 376. 3 377.
3 1 ff. 377. 8 186. 376.
4 17 378. 18 376.
5 1 376.
7 9 f. 376. 12 187.
9 5 ff. 378. 13 186. 376. 22 ff. 378.
10 21 f. 376.
12 13 ff. 378.
14 1 173. 4 171. 378. 10 ff. 377. 20 f. 182. 377.
15 14 171. 378. 15 376.
16 18 ff. 378 22 377.
19 4 378. 25 ff. 376 ff.
21 7 ff. 378. 19 ff. 182. 378. 26 377.
24 1 ff. 378.
25 4 ff. 171.
26 5 ff. 378. 6 182. 12 f. 186. 376. 14 378
28 1 ff. 373. 23 ff. 373.
29 1 ff. 378. 12 ff. 376. 18 376.
30 1 ff. 378. 23 377.
31 1 ff. 376. 378. 35 ff. 378.
33 22 f. 376.
34 14 f. 171.
38 1 ff. 376. 378 f. 7 100. 376. 8 ff. 187. 39 ff. 379.
39 1 ff. 379.
40 4 f. 379. 15 ff. 187. 25 ff. 186.
42 3 ff. 379. 5 377. 7 ff. 375 [1]).
Klagelieder 1 354 [1]). 5 8 14 18 362. 21 f. 362. 364.
2 354 [1]). 1 f. 14 17 21 f. 361.
3 354 [1]). 21 ff. 361. 39 ff. 362. 64 ff. 364.
4 354 [1]). 6 362. 11 361. 13 361. 16 88. 21 f. 364.
5 354 [1]). 7 362. 16 362.
Prediger 1 4 ff. 381. 9 f. 381. 12 ff. 380 [1]) f. 18 380 [1]) f.
2 1 ff. 381. 14 ff. 381. 24 382.
3 11 ff. 382. 14 382. 16 380 [1]). 382. 19 ff.

381. 21 381. 22 382.
4 1 ff. 380 [1]). 382. 17 381.
5 7 ff. 380 [1]). 17 382.
6 8 ff. 380 [1]) f.
7 1 ff. 380 [1]). 11 ff. 380 [1]). 15 381. 19 380 [1]). 23 380 [1]) f.
8 1 380 [1]). 10 ff. 380 [1]) f. 14 380 [1]) f. 15 382. 17 382.
9 2 f. 381. 4 ff. 381. 7 ff. 382. 10 182. 381. 17 f. 380 [1]).
10 12 380 [1]).
11 8 382.
12 7 381. 9 ff. 381. 11 370. 13 f. 381.
Daniel 1 8 ff. 324.
2 324. 44 326.
3 22 ff. 324. 25 325.
4 10 ff. 325. 21 325 f. 30 ff. 324.
5 30 324.
6 23 325. 25 324.
7 324. 9 ff. 325 f. 13 f. 326. 16 ff. 325. 21 f. 326. 27 326.
8 11 13 f. 15 ff. 19 325. 26 324.
9 4 ff. 325. 21 ff. 325. 24 ff. 324.
10 ff. 324. 4 ff. 325 f. 13 325 f. 357. 21 326.
11 31 325. 36 ff. 324 f.
12 1 326. 2 323. 326. 369. 4 324. 5 ff. 325. 9 324. 11 f. 325. 13 327. 20 326.
Esra 3 2 ff. 307.
4 6 ff. 308. 23 308.
7 5 341. 12 21 25 328.
8 2 340 [1]).
Nehemia 1 3 ff. 308.
2 12 ff. 308.
3 1 ff. 308. 14 150.
8 1 ff. 308. 328. 13 328.
13 4 ff. 309.
I. Chron. 2 55 150.
3 8 109 [1]).
8 33 f. 109 [1]).
9 39 f. 109 [1]).
10 12 15.
12 5 109.
13 6 81
14 7 109 [1]).
18 16 117 [2]).
21 1 376.
24 6 117 [2]). 31 117 [2]).
25 5 129 [2]).
II. Chron. 7 1 89.
9 29 129 [2]).
11 15 19.
12 15 129 [2]).
13 8 98. 22 129 [2]).
19 2 129 [2]).
22 11 121 [1]).
28 3 278.
29 30 129 [2]).
33 4 93.
35 15 129 [2]).

Apokryphen.

Weisheit 2 24 f. 376.
II. Makkabäer 2 5 ff. 56 [1]).
6 18 ff. 303 [1]).
Henoch 22 1 178.

Neues Testament.

Matth. 5 44 f. 364. **12** 31 f. 250.
Joh. 1 1—3 372. 41 262 [1]).
4 24 215. 25 262 [1]).
Acta 7 22 40.
17 28 174.
Römer 1 23 99.
4 1 ff. 164. 6 ff. 362.
11 4 109 [1]).
I. Petri 2 22 ff. 305.
Hebräer 6 4 ff. 250.
10 26 f. 250.
Apoc. 12 1 ff. 185.

Autorenregister.

Achelis, J. 353.
Aeberhard 99 [1]).
Alexander XII.
Arnold 43.
Aubert 179 [2]).

Bacher 328.
Bade 212.
Bäntsch 5. 43. 69 [1]). 202. 261. XIII.
Bäthgen 16 [1]). 217 [1]). XII.
Bahr 188. 353.
Baldensperger 324 [1]).
Baudissin 115. 217 [1]). 221 [1]).
Baur, P. 230 [1]).
Beck 170 [1]).
Beer 33. 179 [2]). 182 [1]). 355.
Benkenstein 370 [1]).
Bennett XII.
Bennewitz 154 f. 251.
Benzinger 327. XIII.
Bertheau 312.
Bertholet 179 [2]). 292 [1]). 303 [1]). 312. 328. 344 [1]). 351 [1]). XII.
Bewer 43.
Beyrich 284.
Bezold XIII.
Böhmer 74. 153. XIII.
Böklen 369 [1]).
Böttcher 179 [2]).
Bohn 327.
Borchert 80.
Bousset 324 [1]).
Bouwman 226 [1]).
Brandt XV.
Briggs 263 [1]).
Brögelmann 114.
Bruston 251.
Buckley XI.
Budde 43. 47 [3]). 48. 53 [2]). 153. 191. 208 [1]). 279 [1]). 303. 375. XII. XIV.
Büchler 8 [1]).
Buhl 198 [1]). 333 [1]).

Caldesaigues 229 [1]).
Caspari 328. XIV.
Causse 312.
Cave 347 [1]).
Charles 179 [2]). 182 [1]). 359 [2]). 369 [1]).
Cheyne 264. 298 [1]). 327. 355. 369 [1]). 370 [1]). XII.
Coblenz 355.
Cook 5 [1]).
Cornill 69 [1]). 123. 188. 191. 272.
Couard 53 [2]). 365 [1]).
Cramer 297.
Curtiss 1. 20.

Dalman 226 [1]).
Darmesteter 191 [1]).
Davidson 263 [1]). 370 [1]). XII.
Davies 20 [1]). 124.
Delitzsch, Franz 80. 170 [1]). 263 [1]).
Delitzsch, Friedr. 45 [1]). 66. 184 [1]). 329 [1]). XIII.
Dibelius 43.
Diekmann 261.
Dietterich 371.
Dillmann XII.
Döller 40.
Duff XII.
Duhm, B. 114. 191 [1]). 198 [1]). 209 [1]). 242 [2]). 268 [1]). 270 [1]). 298 [1]). 303 [1]). 306. 355. 375.
Duhm, H. 74.

Eerdmans 66. 71 f. 154. 248 [1]).
Eichhorn 298.
Eisler 168.
Elhorst 74. XV.
Engelkemper 5. 327.
Engert 168. 355 [1]).
Erbt 74. 188. 276 [2]). 327.
Ersch u. Gruber XI.
Ewald 44. 78 [4]). 86. 212 [1]). 355.

Fairnweathers 324 [1]).
Fehrle XIV.
Feldmann 297.
Ferrière 20 [1]).
Feuchtwang XV.
Fiebig 312.
Fischer 39.
Flinders-Petrie XIV.
Förster 154. 333 [1]).
Foote 96 [1]).
Fränkel 327.
Frankh 114.
Frazer 5 [1]).
Frey 8 [1]). 179 [2]).
Friedländer 371.
Fries 281 [2]).
Füllkrug 303 [1]).

v. Gall 88 [1]). 155 [1]).
Gautier 149. 191. 209 [1]).
Gerson 380.
Giesebrecht 62 [1]). 81 [2]). 90 [1]). 91 [1]). 92 f. 191 [1]). 266 [1]). 270 [1]). 303 [1]). XII f.

Glassberg 34 [1]).
Goethe 69.
Goldschmidt 327.
Goldstein 104.
Greßmann 105. 114. 168. 298 [1]). 312. 353. XIII f.
Grimme 39. 155. XV.
Gruber XII.
Grüneisen 8 [1]). 179 [2]).
Gunkel 34 [1]). 43. 104. 163 [2]). 183 [1]). 184 [1]). 187 [1]). 329 [1]). 352 [1]).
Guthe 188. 266 [1]). XIII.

Hackmann 263 [1]). 264.
Haller 38.
Haupt, P. 43. 350 [1]). 380.
Heckenbach XIV.
Hehn 155. XIII.
Hengstenberg 263 [1]).
Herder 79 [1]).
Herrmann 284. 327. XV.
Hinneberg XII.
Hitzig 263 [1]).
v. Hofmann 263 [1]).
Holtzmann, O. 43.
Holzinger 33.
Hommel XIII.
Houtsma XI.
Hühn 263 [1]).
Hunnius 43.
Hummelauer 154.
Hupfeld 355.
Hurner 191.

Jacobs 5 [1]).
Jakob 74. 237 [1]).
Jampel 39.
Jensen 39. XIII.
Jeremias, A. 5. 155. 178 [2]). XIII.
Jeremias, Fr. XI.
Jeremias, J. 39.
Josephus 57 f.
Jülicher XIII.

Kaatz 191.
Kamphausen 22 [1]).
Karge 57. XIII.
Kautzsch, E. 79 [1]). 81 [1]). 168. 226 [1]). 353.
Kautzsch, K. 375 [1]).
Kayser XII.
Kegel XIV.
Kircher XIV.
Kirchner 57. 230.
Kirkpatrick 191 [1]).
Kittel 155. 187 [1]). 284. 303 [1]). XII ff.
Kleinert 251. 380.
Klostermann 80.
Kluge 327.
Kneucker 263 [1]).
Knobel 122.
Köberle 170 [1]). 229 [1]). 327. 375. XII. XIV.
König, E. 50 [1]). 66. 114. 191. 217 [1]). 251. 312. 354. 375. XIII ff.
Köppel 375.
Kohler 328.
Kohn 34 [1]).
Kosters 83 [3]). 99 [1]). 102 [1]). 187 [1]).
Krätzschmar 53 [2]). 59. 83 [1]). 123. 141.
Kristensen XV.
Küchler 230. XIV.
Kühn XII.
Kuenen 69 [1]). 122. 191 [1]). 217 [1]). 298. XI.
Kurtz 191.

Lafargue 34 [1]).
Lagarde 46. 262 [1]).
Lagrange 312. XI.
Lange XI.
Laue 303 [1]).
Laur 191.
Leeuwen XIV.
Lehmann XI.
Lehmann-Haupt XIII.
Leimdörfer 355 [1]).
Leitner 191 [1]).
Levy 5 [1]).
Ley 208 [1]). 303 [1]).
Lichtenhan 188.
Littmann 298 [1]).
Lods 5.
Löhr 78 [1]) [2]). 371. 375. XIII f.
Loisy XIII f.
Lotz 1. 53 [2]).
Lueken 326 [2]).
Luther, B. XIII.

Mader 155.
Mäcklenburg 74. 297.
Mahler 155.
Margoliouth 367 [1]).
Marr 168.
Marti 5. 68. 69 [1]). 188. 256 [1]). 303 [1]). 306. XII f. XV.
Martin 226 [1]).
Matthes 5. 8 [1]). 66. 114. 162 [1]). 179 [2]). 237 [1]). 344 [1]).
Meinhold 1. 53 [2]). 154 f. 266 [1]). 269 [1]). 371.
Meissner 69 [1]).
Meltzer 191.
Menzies 70 [1]).
Merx XV.
Meusel 5. 372.
Meyer 40. XIII.
Möller 261.
Mommert 154.
Montefiore 3 [1]).
Moore 17.
Müller, D. H. 284.
Müller, K. XIV.

Nestle XIV.
Neuwirth XV.
Nikel 1. 5. 57. 102 [1]).
Nielsen 39.
Niese 57.
Nilsson XIV.
Nösgen XIV.
Nowack 188. 263 [1]). 306. 333 [1]). XIII.

Oehler XII.
Oestreicher XV.
Oettli 202. XIII.
Olshausen 355.
Oort 154.
v. Orelli 263 [1]). 297. XI.
Ottley XII.

Pahncke XII.
Peisker 105.
Perles XIV.
Petersen 102 [1]).
Pfeiffer 372 [1]).
Piepenbring 3 [1]). 73 [1]). 155 [1]). XII.
Ploß 34 [1]).
Procksch 247 [1]). 251.

Rademacher 306.

Reichel 53 [2]).
Reiner 40.
Reitzenstein 34 [1]).
Remondino 34 [1]).
Reuß 355. XI f.
Riedel 32 [1]). 60 [2]). 193 [1]).
Riehm 263 [1]). XII.
Ritschl, A. 347 [1]).
Rosenzweig 380.
Rothstein 74. 114. 188. 327. XIII f.
Roy 297. 355 [1]).
Rudelbach 80 [1]).

Salkinowitz 380.
Saussaye XI.
Sahuda 162 [2]).
Sayce 43. XV.
Schäfer 32.
Schall 333 [1]).
Schian 303 [1]).
Schiller, Fr. 41 [1]).
Schlottmann XII.
Schmidt, F. 369 [1]).
Schmidt, H. 306. 312.
Schmitz XV.
Schmoller 347 [1]).
Schneider 39. XIV.
Schrader 79 [1]).
Schröter 221 [1]).
Schulte 261.
Schultz XI.
Schuurmans-Stekhoven 355 [1]).
Schwally 8 [1]). 24 [1]) [2]). 25 [1]). 30 [1]). 53 [1]). 66. 78 [3]). 97 [1]). 107 [1]). 123. 145. 168. 179 [2]). 181 [1]).
Schwartzkopff 191 [1]).
Scott XV.
Sellin 62 [1]). 262. 272 [1]). 303 [1]). 355 [2]). 380. XII ff.
Seyring 53 [2]). 73 [1]).
Siegfried 380.
Smend 286 [1]). 355 [1]). XII.
Smith, W. R. 3 [1]). 5 [1]). 20 [1]). 124. 145. 162 [2]). 191 [1]). 276. 286 [1]).
Stade 3 [1]). 46 f. 54. 67 [1]). 69 [1]). 176 [1]). 179 [2]). 183 [1]). 198 [1]). 270 [1]). 367 [2]). XII f.
Stärk 43. 69 [1]). 114. 181 [1]). 188. 251. 327. 354.
Stahn, H. 114.
Stanton 263 [1]).
Stave 369 [1]).
Stengel 154.
Sternberg 230.
Steuernagel 188.
Stocks XII.
Stosch 191.
Strunk 327.
Stucken 39. XIII.
Stübe 3 [1]).
Sudhaus 154.

Tappenbeck 191.
Thenius 118.
Tiele 327. XI.
Torge 20. XIV.
Toy 20 [1]). 32 [1]). 73 [1]).
Traband 66.
Triebs 102 [1]).

Valeton 59. 243 [1]). XI.
Van der Veen 20 [1]).
Vatke XI.
Völter 1.
Volck 312.
Volz 32 [3]). 40. 263 [1]). 324 [1]). 344 [1]). XIV f.
Vuilleumier 81 [1]).

Walther 312.
Weinel 151 f.
Wellhausen 3 [1]). 8 [1]). 46. 78 [3]). 118. XIII.
Wendland 349 [1]).
Wendt 170 [1]).
Westphal 40. 74. 105. 170 [1]).
Windisch 312.
Wiegand 227 [1]).
Wiener 251.
Wildeboer 62 [1]). 72.
Wilcken 191.
Winckler 152. 154. XIII.
Wintherbotham XV.
Wörner 170 [1]).
Wünsche 168. 354.
Wurster 147.

Zapletal 5 [1]). 114. 380.
Zillessen 297.
Zimmern 39. 184 [1]).
Zschokke 370 [1]).
Zurhellen-Pfleiderer 105.

Bibl.Lit.
1235-69
Author Kautzsch, Emil
Title Biblische Theologie des Alten Testaments,

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 11 15 10 010 9